وَمَنْ یُّؤْتَ الْحِکْمَةَ فَقَدْ اُوْتِیَ خَیْرًا کَثِیْرًا

الحمد للہ والمنہ کہ تمام وکمال حکمت وکلام کی جدید کتاب نایاب و لاجواب مفید خاص وعام یعنی

(حصہ دوم)

الکلام علی فلسفۃ الاسلام

(جو زبان اردو مین ایک ایسی اول کتاب ہی)

جسمین تفصیل کے ساتھ حکمت وکلام کی تمام بحثین اور ہر فرقہ کی موافق و مخالف دلیلین مین

نیز اونکی ضعف وقوت سے بلا تعصب وطرفداری بحث کی گئی ہی

مصنفہ حبر علام ذو الریاستین جناب مولانا نواب شیخ محمد رضا حسین خان صاحب بہادر ظلہ

بانی ولائف پریسیڈنٹ انجمن رفاہ عام لکھنؤ

باراول ماہ صفر المظفر سنہ ۱۳۲۳ ہجری مطابق اپریل سنہ ۱۹۰۵ء

مطبع نامی واقع لکھنؤ مین طبع ہوئی

وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

الحمد للہ والمنہ کہ تمام وکمال حکمت وکلام کی جدید کتاب نایاب ولاجواب مفید خاص وعام یعنی

(حصہ دوم)

الکلام علی فلسفۃ الاسلام

(جو زبان اردو مین ایک ایسی اول کتاب ہی)

جسمین تفصیل کے ساتھ حکمت وکلام کی تمام بحثین اور ہر فرقہ کی موافق ومخالف دلیلین مین

نیز اونکی ضعف وقوت سے بلا تعصب وطرفداری بحث کی گئی ہی

مصنفہ حبر علام ذو الریاستین جناب مولانا نواب شیخ محمد رضا حسین خان صاحب بہادر دام ظلہ

بانی ولائف پریسیڈنٹ انجمن رفاہ عام لکھنؤ

بار اول ماہ صفر المظفر سنہ ۱۳۲۳ ہجری مطابق اپریل سنہ ۱۹۰۵ء

مطبع نامی واقع لکھنؤ مین طبع ہوئی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الکلام الثانی فی التوحید

بحث اثبات وجود واجب الوجود اللہ تعالیٰ شانہٗ

اللہ تعالیٰ کا ثبوت بہت طریقون سے ہوتا ہی ایک طریقہ اون مین سے یہ ہی کہ عالم حادث ہی جیسا کہ اس سے پہلے دلائل حدوث عالم سے ثابت ہو چکا ہی اور ہر حادث اپنے وجود مین مؤثر کا محتاج ہی جسکا ثبوت بدیہی ہی اسلیے کہ جب کوئی شخص حادث کی حالت وجود کی جانب نظر کریگا مثلاً ایسی عمارت دیکھیگا جو پہلے نہ تھی بعد اوسکے بن گئی ہی تو اوسکو اس امر کا یقین ہو جاویگا کہ اوسکا بانی کوئی ضرور ہی پس ثابت ہوا کہ عالم اپنے وجود مین مؤثر کا محتاج ہی اور وہ مؤثر اللہ تعالیٰ ہی کیونکہ موجودات مین اللہ تعالیٰ کے سوا عالم سے خارج کوئی شے موجود نہین ہی۔ اس طریقہ سے

خدا کے اثبات مین دور وتسلسل کے بطلان کی حاجت نہین ہی۔ دوسرا طریقہ یہ ہی کہ حادث کے وجود مین شک نہین ہی اور ہر حادث اپنے وجود مین مؤثر کا محتاج ہی جیساکہ بیان ہوچکا ہی پس اگر وہ مؤثر قدیم یعنے واجب الوجود ہی تو مطلوب حاصل ہی اور اگر وہ مؤثر حادث ہی تو اوسکے موثر مین بھی یہی کلام ہوگا اگر اس کلام کی انتہا واجب الوجود پر ہوگی تو بھی مطلوب حاصل ہی اور اگر اسی طرح یہ کلام بے نہایت ہوگا تو دور یا تسلسل لازم آویگا اور وہ دونون محال ہین جیساکہ کلام اول مین بیان ہوچکا ہی پس ثابت ہوا کہ حادث کی انتہا ایسی موثر پر واجب ہے جو حادث اور اپنے وجود مین محتاج مؤثر نہ ہو اور وہی واجب الوجود ہی اور یہی ہمارا مطلوب ہی۔ تیسرا طریقہ یہ ہے کہ عالم مجموعہ کل ممکنات ہی اور مرکب ہے کیونکہ صاحب اجزا ہی اور ہر مرکب ممکن ہی اسلیئے کہ مرکب اپنے وجود مین اپنے اجزا کا محتاج ہی اور ہر وہ شے جو اپنے وجود مین غیر کی محتاج ہی وہ ممکن ہی اور ہر ممکن اپنے وجود مین محتاج مؤثر ہی ورنہ ترجیح بلامرجح لازم آویگی اور وہ محال ہی اور وہ مؤثر واجب الوجود ہے کیونکہ عالم کے علاوہ بجز واجب الوجود کے کوئی موجود نہین ہے اور یہی مطلوب ہی اس طریقہ سے بھی دور وتسلسل کے بطلان کی حاجت نہین رہتی اور یہ طریقہ یعنے امکان عالم سے خدا کا ثبوت اسوجہ سے عمدہ ہے کہ اثبات حدوث عالم کی احتیاج اس طریقہ مین نہین ہی۔

چوتھا طریقہ یہ ہی کہ موجود کے وجود مین شک نہین ہی کیونکہ اس بات کا تصور ہر شخص کا فطری امر ہی کہ کوئی شے موجود ہی اور جب موجود کا ثبوت شہادت فطرت سے بدیہی ہی تو ہم کہتے ہین کہ موجود کا حصر جب واجب ور ممکن مین ہی اور واجب وہ ہی جو اپنے وجود مین غیر کا محتاج نہ ہو اور ممکن وہ ہی جو اپنے وجود مین غیر کا محتاج ہو جو اوسکی علت ہی پس یہ موجود اگر واجب الوجود ہی تو مطلوب حاصل ہی اور اگر یہ موجود ممکن الوجود ہی تو اوسکی علت مین کلام ہوگا اگر اوسکی علت ممکن ہوگی اور یہ کلام واجب الوجود پر ختم ہوگا تو بھی مطلوب حاصل ہی اور اگر یہ کلام بے نہایت ہوگا تو دور یا تسلسل علت ومعلول لازم آویگا اور وہ دونون محال ہین۔ پانچوان طریقہ خدا کے ثبوت مین وہ عجیب وغریب طرز استدلال ہی جسکو حکیم محقق نصیر الدین طوسی نے ایجاد کیا ہی اس طریقہ مین بھی دور وتسلسل کے بطلان کی ضرورت نہین ہی بیان اوسکا یہ ہی کہ جب واجب الوجود وہ ہی جو اپنے وجود مین غیر کا محتاج نہو اور ممکن الوجود وہ ہی جو اپنے وجود مین غیر کا محتاج ہو تو ہم کہتے ہین کہ جب ممکن کا وجود غیر پر موقوف ہے تو جب اس غیر کا اعتبار نہ کیا جاوے تو اوس غیر کا وجود ہی نہ ہوگا اور جب اس غیر کا وجود نہ ہوگا تو اوس سے ممکن کا وجود بھی نہ ہوگا کیونکہ یہ محال ہی کہ معدوم کسی شئے کا موجد ہو پس ثابت ہوا کہ اگر واجب الوجود موجود نہ ہوتا تو ممکن الوجود کا وجود ہی نہ ہوتا کیونکہ کل موجودات اس حالت مین

ممکن ہوتے ہین اور اونکا وجود نہ اپنے نفس سے ہی نہ ایسے غیر سے ہی جو ممکن ہو اور جب ممکن بدون واجب الوجود کے موجود نہین ہوسکتا اور ممکنات بلاشک موجود ہین تو ثابت ہوا کہ واجب الوجود کا وجود واجب ہے تاکہ ممکنات موجود ہون مین تفسیر اس دلیل کی اسوجہ سے کرتا ہون کہ میری نزدیک یہ دلیل نہایت عمدہ ہی بیان میرا اوسکی تفسیر مین یہ ہے کہ کوئی ممکن علت تام نہین ہوسکتا کیونکہ ہر ممکن اپنی وجود مین اپنی غیر کا محتاج ہی اگر وہ غیر ممکن فرض ہوگا تو وہ اپنی وجود مین اپنی غیر کا محتاج ہوگا جو اسوجہ سے علت نہین ہوسکتا کہ وہ بالفعل موجود نہین ہی اسی طرح کوئی ممکن علت تام نہین ہی کیونکہ وہ بالفعل موجود نہین ہے اور جو شے بالفعل موجود نہ ہو اوسکا علت ہونا ممکن نہین ہی کیونکہ تاثیر معدوم کی موجود مین محال ہے اور جب یہ ثابت ہوا کہ ممکن کا وجود اپنے غیر پر موقوف ہی اور اگر وہ غیر ممکن ہو تو وہ علت تام نہین ہوسکتا اور ممکن کے وجود مین شک نہین ہے تو واجب الوجود کا وجود واجب ہی اسلیے کہ واجب الوجود وہ ہے جو بالفعل موجود ہے اور یہ ثابت ہوگیا کہ اگر واجب الوجود موجود نہ ہوتا تو ممکن کا وجود محال ہوتا اور یہی مطلوب ہی۔

چھٹے طریقہ سے ہماری دلیل یہ ہی کہ ممکنات کے وجود مین شک نہین ہی اور سب ممکنات مین یہ حکم مشترک ہی کہ وجود و عدم اونکے لیے مساوی ہی پس مجموع ممکنات پر یہ حکم صحیح ہے پس ہم کہتے ہین کہ مجموعہ اگر بدون

اپنے غیر کے موجود ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آویگی اور وہ محال ہی پس ضرور ہوا کہ اس مجموعہ کا ایسا غیر اوسکی علت ہو کہ اوسکے لیے وجود و عدم مساوی نہ ہو اور ایسا غیر بجز واجب الوجود کے کوئی نہین ہی پس ثابت ہوا کہ کل ممکن کا وجود بدون واجب الوجود کے محال ہی اور جب ممکن موجود ہی تو واجب الوجود کا وجود واجب ہی۔

ساتوین طریقہ سے ہماری دلیل یہ ہی کہ مجموع ممکنات کے وجود مین شک نہین ہی اور مجموع ممکنات کے لیے یہ حکم ثابت ہی کہ اوسکے لیے وجود و عدم مساوی ہے اور وہ اپنے وجود مین علت کا محتاج ہی۔ پس ہم کہتے ہین کہ اس مجموعہ کے وجود کی علت نہ کل مجموعہ ہو سکتا ہی کیونکہ اگر یہ کل مجموعہ علت اس مجموعہ کی ہو تو لازم آتا ہی کہ وہ آپ اپنی علت ہو پس تقدم شئی علی نفسہ لازم آویگا اور وہ محال ہی اور نہ اس مجموعہ کی علت کوئی اس مجموعہ کا جزو ہو سکتا ہی کیونکہ یہ ضرور ہی کہ جو شئے کل کی علت ہوگی وہ اوسکے ہر ہر جزو کی بھی علت ہوگی پس لازم آویگا کہ وہ جزو کسی مرتبہ مین اپنی آپ علت ہو اور یہ دور ہی جس سے کسی شئے کا تقدم اپنے نفس پر کئی مرتبہ لازم آتا ہی اور وہ محال ہی اور جب نہ مجموعۂ ممکنات اپنی آپ علت ہو سکتا ہے نہ اوسکا کوئی جز اوسکی علت ہو سکتا ہی تو واجب ہی کہ واجب الوجود مجموعۂ ممکنات موجود کی علت ہو جو مجموعہ ممکنات سے خارج ہی اور یہی مطلوب ہے۔

آٹھوین طریقہ سے ہماری دلیل یہ ہی کہ اس امر کا تصور بدیہی ہی کہ موجودات عالم کا مبدا اور سبب اول کوئی شئے ہی اور وہ قدیم اور فاعل بالاستقلال ہی ورنہ صدور ظہور حوادث اوس سے محال ہو اور اسمین نزاع ہی کہ وہ مبدا اول فاعل موجب مادہ مجبور بے علم وادراک بلکہ بے شعور محض ہی جو طبیعت کلی سے مؤثر ہی یا خدائے عالم قادر مختار صاحب علم وارادہ ہی جو اپنے ارادہ کے موافق اثر کرتا ہی اول گروہ مادیین وطبعیین ودہریین سے اور دوسرا گروہ الہیین اور خدا پرست سے موسوم ہوتا ہی پس نزاع و اختلاف اس مین ہی کہ مبدا اول فاعل موجب ہی یا فاعل مختار ہی اور جب ما بہ النزاع یہ قرار پایا تو ہم کہتے ہین کہ عالم مین حادث کے وجود مین شک نہین ہی اور حادث کا وجود فاعل موجب سے محال ہی جیساکہ برہان سے پہلے ثابت ہوچکا ہی کہ فاعل موجب قدیم کے اثر کا قدیم ہونا واجب ہی ورنہ یا تخلف لازم آویگا یا تسلسل لازم آویگا اور وہ دونون محال ہین پس واجب ہی کہ مبدا اول قادر مختار ہو اور یہی مطلوب ہی۔

نوان طریقہ استدلال ہمارا یہ ہی کہ یہ امر انسان کا فطری ہی کہ جب کسی امر کا مکرر تجربہ ہوتا ہی اور اوسکی نتیجہ کو وہ ہمیشہ صحیح پاتا ہی تو اوسکو اوس نتیجہ مین شک نہین رہتا اور اوس پر علم لازم ہوتا ہے مثلاً جب تکرار تجربہ سے یہ امر کسیکو معلوم ہوگیا ہی کہ زہر قاتل ہی اور پانی پیاس کا علاج ہی

تو اس امر مین ا وسکو کبھی شک نہین ہو سکتا کہ زہر کے کھا جانے سے انسان
مرجاویگا اور پانی کے پینے سے پیاس کو تسکین ہو جاویگی اسی طرح جب
کوئی شخص کسی صحرا مین کوئی مکان عالیشان ایسا پاویگا جو موافق مصلحت
و حکمت بنا ہوا ہو مثلاً اوس مکان مین انسان کے ضروریات اور اوسکی آسائش
و آرام کا پورا سر انجام کیا گیا ہو تو اوس شخص کو اس امر مین ذرا شک نہ ہوگا کہ
اس مکان کو کسی صاحب علم و ادراک قادر مختار نے بنایا ہی اور یہ ممکن
نہین ہی کہ بدون صاحب علم و قدرت کے ارادہ کے یہ مکان اتفاقاً
اس طرح بن گیا ہے کہ ہو لے جھوکون سے مٹی اتفاقاً جمع ہو گئی اور کسی طرح
اتفاقاً پانی پہونچ کر مٹی سے اینٹین بن گئین پھر اتفاقاً کسی طرح
دھنیان بن گئین اور دروازے مناسب مقام پر مساوی پیمائش سے
نصب ہو گئے اسی طرح اتفاقاً جھاڑ فانوس فرش و منبر و کرسی سب بن گئے
اور مناسب مقام پر نصب کر دیے گئے یا کسی کل کو مثل گھڑی کے کوئی
شخص چلتے ہوئے دیکھیگا تو اوسکو اس امر کا فوراً یقین ہو جاویگا کہ یہ کل
بدون صاحب علم و قدرت بنانے والے کے اتفاقاً نہ موجود ہو سکتی ہے
اور نہ انتظام سے کام دے سکتی ہی اور جب تکرار تجربہ سے جو ایک
نوع انواع بدیہیات سی ہے یہ مقدمہ ثابت ہوا تو ہم کہتے ہین کہ جب
عالم مین عاقلانہ ترتیب حکیمانہ انتظام موافق مصالح اہل عالم موجود ہین

جیسا کہ علوم طبعیات و تشریح وغیرہ بلکہ کل علوم سے بلکہ اون انتظامات مین
نظر کرنے سے ہر شخص کو معلوم ہو سکتے ہین جو روزمرہ ہر انسان کے پیش نظر ہین
جسکا ذکر آویگا تو شہادت فطرت انسانی اور تجربہ صحیح سے یہ ثابت ہی کہ
صانع و مدبر عالم حکیم صاحب کمال علم و قدرت موجود ہی اور یہی مطلوب ہی
کیونکہ دو ہی قول یہان مین یا فاعل و مدبر عالم مادہ اور اوس کی
طبیعت مجبور بے شعور ہی یا خدائے حکیم و قدیر جمیع کمالات سے متصف
اور جمیع نقائص سے مقدس ہی مختصر عبارت مین اس برہان تجربی کا
بیان یہ ہی کہ ہر وہ شئے جو عاقلانہ ترتیب اور موافق مصالح حکیمانہ انتظام سے
موجود ہوا اوسکا صانع حکیم صاحب علم و قدرت ہی اوسکے جمیع مصالح و مفاسد کا
عالم ضرور ہی اور جبکہ عالم مین بیشمار انتظامات موافق مصالح حکمت موجود ہین
تو یہ نتیجہ مقدمۂ بدیہی سے ثابت ہی کہ خدائے حکیم و قدیر صانع عالم ہی اور
یہی مطلوب ہی اس دلیل کی نسبت کوئی شخص یہ نہین کہہ سکتا ہی کہ یہ
مسلم نہین ہی کہ عالم موافق مصالح حکیمانہ قواعد سے منتظم ہی کیونکہ مثلاً
وبائین آتی ہین قحط پڑتے ہین اسلیے کہ یہ مسلم نہین ہی کہ یہ امور مصالح سے
خالی اور محض فاسد ہین بلکہ ہم کہتے ہین کہ ان سب امور مین بڑی بڑی
مصلحتین ہین جیسا کہ بیان ہوگا۔
اور اگر بسبیل تنزل بلکہ بفرض محال یہ تسلیم بھی کیا جاوے کہ یہ امور

مصالح سے خالی ہین تو تھوڑے سے مفاسد کے ثبوت سے ہمارے
مطلوب کے ثبوت کو مضر نہین ہوںچتا کیونکہ اس سے بڑھکر اوس سے اور کچھ
ثابت نہین ہوسکتا کہ صانع عالم جمیع ممکنات پر قادر نہین ہے اور
اسکو جمیع مفاسد و مصالح کا علم نہین ہی اس شبہہ کی تردید ہم آیندہ کرینگے تاہم اس امر مین شک
نہین ہوسکتا کہ قادر مختار اوسکا صانع نہین ہی کیونکہ جسقدر عاقلانہ
انتظامات موجود ہین وہی ہمارے مطلوب کے ثبوت کے لیے کافی ہین
اسلیے کہ موثر بے شعور و مجبور سے تو ادنی ترین انتظام اور تھوڑے
زمانہ تک بھی کسی ادنی انتظام کا قیام عقل کے نزدیک ناممکن ہے۔
مثلاً اگر کسی مکان عظیم الشان مین تھوڑے سے نقص ہون تو بھی
کوئی شخص اوس مکان کی نسبت یہ شک نہین کرسکتا کہ اوسکا بانی قادر
وعالم نہین ہی اور یہ مکان اتفاقاً بدون شمول صاحب قدرت و علم بن گیا
دسوان طریقہ یہ ہی کہ اون علامتون اور شہادتون مین نظر کی جاوے
جو زبان حال سے خدا کے ثبوت پر دلالت کرتی ہین اور وہ اس کثرت سے
ہین کہ کسی امر کے ثبوت مین اسقدر شہادتین نہین ہین اور یہی شہادتین
اسطرح عیب و نقص سے پاک ہین کہ ہر انسان کی عقل اپنی فطرت سے اوس کو
خدا کے ثبوت مین قبول کرتی ہی اور دلیل اوسکی یہ ہی کہ ہر عالم و جاہل
بلید و ذکی اون شہادتون کے سبب سے خدا پر ایمان لانے پر مجبور ہوتا ہی

جیسا کہ ہر شخص کو اپنی وجدانی حالت سے بعد نظر و فکر معلوم ہو سکتا ہی
اور وہ بیشمار ہین اون مین سے بعض کی جانب اس جگہ اشارہ کیا جاتا ہی
مثلاً فصلون کا وقت معین پر پیدا ہونا اور وقت معین پر مجبوری سے
ہمیشہ سورج اور چاند کا طلوع و غروب کرنا ہر ذی حیات کے انواع کی
بقاء و حفاظت اور اون کا بڑا فضا زمین سے بخارات ارضی کا ایسی لطافت
سے اوٹھنا کہ عالم کی بربادی اوس سے نہ ہو اور ایک مقام معین پر اونکا
جمع ہو جانا اور ابر کی صورت مین اونکا کثافت اختیار کرنا اور قطرہ قطرہ
ہو کر اونسے پانی ہو کر برسنا تاکہ زور سے زمین پر گر کر زمین پر رہنے والونکی
ہلاکت اور اوگنے والی چیزون کی بربادی کا باعث نہ ہون بے شمار
نباتات کا نمو مختلف معدنیات کا پیدا ہونا انواع حیوانات کا موجود ہونا
اور اون مین ادراک کا اختلاف ہونا اور اون سب کا اپنی حفاظت اور ترقی
مین کوشش کرنا اور ہر ذی حیات کی حیات کی ضرورت کے موافق
عالم مین تمام سامان کا مہیا ہونا تاکہ کل ذی حیات دفعتہً صفحۂ ہستی سے
معدوم نہ ہون بلکہ اون مین ترقی ہوتی رہے اور قریب ترین شئے یعنی
خود انسان کے نفس کا زبان حال سے خدا کے وجود کی شہادت اس
عنوان سے دینا کہ وہ پہلے نہ تھا پھر عالم وجود مین اوسکا اس طرح
موجود ہونا کہ پہلے زن و مرد مین باہم میل و خواہش کا پیدا ہونا کیونکہ

اگر خلقت مین مرد اور عورت کی خواہش نہ ہوتی تو انسان کی نوع کے
زمانہ کا بہت جلد خاتمہ ہوجاتا پھر نطفہ کا شکم مادر مین قرار پانا اور
اوسمین ناف کے ذریعہ سے غذا کا پہونچنا اور گوشت اور ہڈی اور عضاء
وغیرہ تمام ضروریات حیات کا اوگنا پھر مختلف اعضاء انسانی کا مختلف
حاجات زندگی کے سرانجام کے لیے پیدا ہونا جو اعضاء سخت صدمات کے
تحمل کے قابل نہین ہین اون اعضاء سے اونکی حفاظت ہونا جو سخت صدمون کو
برداشت کرسکین اور جب اوسکو شکم مادر کی احتیاج نہ رہے تو اوسکا
اوسکے بلا ارادہ وقصد مسکن زمین پر قدم رکھنا اور اوس ناچاری کی حالت
مین جب اوسکی زندگی بجز اسکے ممکن نہ تھی کہ اوسکے لیے لطیف غذا بہم
پہونچائی جاوے پستان مادر مین دو نہرون کا جاری ہونا اور وہ نہر جو
تحت کی جانب اوسکی پرورش کے لیے جاری تھی اوسکا اوپر کی جانب
دفعتہً رخ کرنا اور جب وہ اپنا کوئی کام نہین کرسکتا تھا اور ہمہ تن اپنی
زندگی کے لیے دوسرونکا محتاج تھا اوسکو اوس وقت احتیاج مین ایسے
مربی سرپرست و پرستار ملجانا جنکے مثل انسان کی کوشش سے کبھی نہین
مل سکتے اور جب اوسکو اون پرستارون کی احتیاج باقی نہ رہی تو اون
پرستارون کا اوس سے علیحدہ ہوجانا پھر انسان کی عقل کا تجربہ سے
اور قوت حافظہ کی مدد سے ترقی کرنا معلومات سابقہ کی ترتیب سے اون

اشیاء کو جو جہالت کے پردون مین چھپی ہوئی تھین ڈھونڈھ نکالنا اور اون سے امور معاش و معاد کا سرانجام کرنا فکر و تدبیر سے اپنی ہی قوی توتون پر غلبہ و تسلط حاصل کرنا بیماریون مین عقل کا ایسا طبیب اور مشکلون مین فہم و فراست ایسے رفیق اعضاء اور جوارح ایسے بلا عذر خدمتگذارون کا ہر وقت اوسکے ساتھ رہنا طبیعت ایسی مدبر بدن کا امراض کے حملون سے اوسکو محفوظ رکھنا ہر مرض کے مقابلہ کے لیے بہت سی دواؤن کا میسر آنا ہوا سے ہر وقت و ہر لحظہ تعدیل مزاج ہونا انسان ایسی شئے کا جو مادی اور عالم محسوس مین غرق حواس کا محتاج ہی اون چیزون پر عقل سے حکم کرنا جو حواس سے غائب ہین کسی کا امکان اور حدوث سے خدا کا ثابت کرنا کسی کا قرائن و علامات سے یقین حاصل کرنا کسی کے دل کا حالت اضطرار مین اس یقین کے ساتھ خدا کی جانب متوجہ ہو جانا کہ سب قوتون سے بالاتر کوئی صاحب قدرت ہی جو سب آفتون سے اور بلاؤن سے نجات دینے والا ہی بہت سے عقلاء کا خدا پر ایمان لانا مثل وباء و قحط اور اسی طرح بہت سی آفتون کا یک بیک نازل ہو جانا اور جب انسان کا سب تدبیرون سے عاجز آجانا تو خلق کی پرورش کے لیے بے منت خلق فیض کے دریاؤن کا جاری ہونا اور تمام زمین کا مع اہل زمین کا سیر و سیراب ہو جانا اور تا حیات ہر ذی حیات کے رزق کا سامان مہیا ہونا اضداد کا عالم وجود مین

موجود ہونا اور اوسکا اون دونون سے فائدہ اوٹھانا بے شعور باہم
مخالف طبیعت اشیار کا ایک زمانہ دراز تک ملے ہوے رہنا پھر ایک
وقت مین اونکا علحدہ ہو جانا طبعی قوتون سے جو اپنے افعال مین مجبور ہین
جنکو مادیین قانون فطرت کہتے ہین اونکو انتظام عالم کے لیے مجبور کرنا
انسان کا بدون فکر و کوشش کے اپنے کو عالم ایسے قصر عالیشان مین پانا
جسکی چھت آسمان ایسی بلند اور اوسکا فرش زمین ایسی وسیع شے ہی اور
چاند اور سورج اور ستارون کی قندیلین اوسمین آویزان ہین جو ضرورت کے
موافق چراغون اور مشعلون کا کام دیتی ہین اور کبھی آنکھون کے سامنے
موجود اور کبھی آنکھون سے اوجھل ہو جاتی ہین اسی طرح تمام ضروریات
بلکہ ضرورت سے زیادہ تمام سامان آرام و آسائش کا اوسمین مہیا ہونا ہو
لذتین حواس و ادراک سے متعلق ہین اونکے سامان اوسمین موجود پانا سواری
کے لیے بہت سے تنا ور دواب کا موجود ہونا جنگل اور سبزہ زار اور دریا کی
نہرین تفریح کے لیے اوسمین مہیا ہونا حرارت و برودت مختلف اشیار کی
زیادتیون کی ضرر سے محفوظ رہنے کے لیے اسباب آسی طرح تمام دفع مضرت
و جلب منفعت کے سامان کا انسان کے مسکن مین بدون اوسکی کوشش کے
مہیا ہونا پھر اس عالم کبیر کے مثل بہت سے عالم صغیر مثل اپنے جسم کے عالم کبیر کے
اندر موجود و مقید پانا اور اون مین وہ سب انتظامات دیکھنا جو عالم

کبیر مین موجود ہین اپنی روح کو بدن کا بادشاہ اور اپنی عقل کو اوسکا وزیر
اور اپنے اعضاء کو کارکن اور اپنے حواس کو مخبر اور اپنے بدن کو مقام تصرف
اور اپنی طبیعت کو اپنے بدن کا مدبر پانا اور اس امر کا دیکھنا کہ جن قوانین سے
عالم کبیر کا حکیمانہ انتظام ہوتا ہی وہی سب انتظامات عالم صغیر مین بھی پائے
جاتے ہین اور حکیمانہ انتظام اور قرین مصلحت انتظام کی یہ دلیل پانا تاکہ
اگر اون قوانین انتظامی مین سے جو عالم مین جاری اور ساری ہین
کوئی بھی نہ ہوتا تو انتظام عالم درہم وبرہم بلکہ انسان رہگرای عدم
ہوجاتا اعضاء حیوانات کی قوانین اور اونکے غرضین اور منفعتین اسی طرح
عالم کے انتظام مین بیشمار مصلحتون اور حکمتون کا مشاہدہ ہونا جن مین سے
بعض بیان ہوئی ہین اور اگر کوئی شخص اوس سے زیادہ دیکھنا چاہے تو
وہ خطب علی مرتضیٰ علیہ السلام اور حدیث امام جعفر صادق علیہ السلام کو
دیکھے جو عمرو ابن مفضل سے مروی ہی کیا خدائے قادر وحکیم کے یقین کے لیے
کافی شہادتین نہین ہین پھر اس مدت مدید اور عرصۂ بعید تک بیشمار
حکیمانہ مصلحتون کے ساتھ عالم کے انتظام کا اس استحکام کے ساتھ قائم
رہنا اسی طرح بیشمار علامات اور شہادتین خدائے حکیم کے ثبوت مین صاحبان
فکر کے لیے زمین سے آسمان تک پھیلی ہوئی موجود ہین جنکا حصر انسان کے
امکان سے باہر ہی جس طرح وہ ایک عالم مدقق کی تشفی کرتی ہین

اوسی طرح ایک بدوی کے دل کو تسکین دیتی ہین جیسا کہ قول اعرابی مشہور ہے
البعرۃ تدل علی البعیر وآثار الاقدام علی المسیر فالسماء
ذات الابراج والارض فات الفجاج الا تدل علی اللطیف الخبیر
یعنے جبکہ اونٹ کی مینگنی اونٹ کے وجود پر اور قدمون کے نشانات
راہ چلنے والے پر دلیل ہین تو آسمان صاحب بروج اور زمین کشادہ
و فراخ کیا ایسے خدا کے ثبوت مین دلیل نہین ہی جو نا قابل دید اور
صاحب علم و خبر ہی اسقدر شہادتون اور علامتون کے بیان کے بعد مین
کہتا ہون کہ جب انسان کو اپنے روز مرہ کی ضروریات مین ایسی شہادتون
اور علامتون سے جو خدا کی شہادتون کے مقابلہ مین تعداد اور وقعت
مین نہایت کم ہین یقین حاصل ہوجاتا ہی اور اوسکا نتیجہ ہمیشہ انسان
صحیح پاتا ہی تو اسکی کیا وجہ ہی کہ عالم کے بیشمار حکیمانہ انتظامات کی
شہادتون کو دیکھکر خدائے حکیم کے وجود کا یقینی ثبوت نہ ہو اور جب
انسان کے پاس عقل ہی ایک ایسی شئے ہی جس سے وہ حق و باطل مین
فرق کرتا ہی اور اوسکی فطرت اصلی مین یہ امر ہی کہ وہ شہادتون اور
علامات سے فیصلہ کرتی ہی تو اسکی کوئی وجہ نہین ہی کہ خدا کے ثبوت
مین بیشمار شہادتین جو قرائن و علامات صحیح کے سبب سے لائق قبول ہین
عقل کے نزدیک قابل یقین نہ ہون ۔

پھر مین کہتا ہون کہ یہان پہونچ کر ہمارے بیان نے ثبوت شہادتی سے
بڑھکر مرتبۂ برہان حاصل کیا ہی وجہ اوسکی یہ ہی کہ جب ثابت ہوا کہ عقل
انسانی کی فطرت مین یہ بات ہی کہ وہ دلائل اقناعی کی کثرت و قوت
اور بے عیب و پاک شہادت پر جسکے صدق پر صحیح علامت دلالت کرے
حکم صحت کرتی ہی اور خدا کے ثبوت مین بیشمار اقناعیات موجود ہین تو خدا کا
ثبوت مختصر عبارت مین اِس برہان سے ثابت ہی کہ ہر وہ شئے جسکے ثبوت
مین کثرت سے اقناعی دلیلین ہون اوسپر یقین کا ہونا ہر صاحب فکر پر
انسانی فطرت سے واجب ہے اور جب خدا کے ثبوت مین بیشمار اقناعی دلیلین
ہر صاحب فکر کے لیے موجود ہین تو خدا کا وجود اس مقدمہ سے ثابت ہی کہ
ہر وہ شے جو انسانی فطرت سے ثابت ہو وہ قابل یقین ہی پس خدا کا یقینی
ثبوت ہر صاحب فکر کے لیے عالم کے بیشمار شہادتون سے موجود ہی یہ وہ
طریقۂ استدلال ہی کہ قرآن مجید مین اور خطب علی مرتضیٰ علیہ السلام اور
احادیث ائمۂ ہدیٰ علیہم السلام مین اس طریقہ سے زیادہ استدلال کیا گیا ہی
اور اس مین شک نہین ہی کہ یہ طریقہ ہر صاحب فکر کے لیے اکسیر کی خاصیت
رکھتا ہی ورنہ انسان مادی جو ہر وقت اپنی ضروریات زندگی کے افکار مین
غرق تماشاے عالم حسی مین محو ہے اوسکا علاج امکان سے اوسی طرح خارج ہی
جسطرح سے اوس احمق کا علاج ناممکن ہی جو اپنے کو مریض ہی نہ سمجھے۔

بحث شبہات ثبوت خدا مع نقض و دفع اوہام منکرین خدا

خدا کے وجود کی نسبت بہت سے شبہہ کتب مین موجود ہین جو علماء نے تبحر علمی اور ذکاوت ذہنی کی وجہ سے خود ہی ایجاد کیے ہین اور خود ہی اونکے جواب دیے ہین جنکے بیان سے فضول طوالت ہی اسلیے ترک کیے جاتے ہین اور تمثیلاً چند شبہہ مع اونکے جواب کے یہان بیان ہوتے ہین اور وہ یہ ہین۔

اول شبہہ اون مین سے یہ ہی کہ اگر واجب الوجود موجود ہوتا تو دو امرون مین سے ایک امر ضرور ہوتا کیونکہ موجود کا حصر انھین دو امرون مین سے ایک امر مین ہے و ہ دو امر یہ ہین کہ یا واجب الوجود کا وجود نفس ماہیت ہوگا یا وجود اوسکا اوسکی ماہیت پر زائد ہوگا۔ امر اوّل اسلیے باطل ہی کہ وجود کل موجودات مین مشترک ہی اور واجب الوجود بھی موجودات مین ہی اور ماہیت موجودات باہم مشترک ہی پس لازم آتا ہی کہ ایک شئے مشترک بھی ہو اور غیر مشترک بھی ہو اور یہ محال ہی۔ دوسرا امر اسلیے باطل ہی کہ اگر وجود اوسکا اوسکی ماہیت پر زائد ہوگا تو لازم آویگا کہ ماہیت اوسکی اوسکے وجود کی علت ہو اور جبکہ علت کا معلول پر تقدم واجب ہی تو لازم آویگا کہ کوئی شئے قبل اپنے وجود کے موجود ہو اور وہ محال ہی۔

جواب اس شبہہ کا یہ ہی کہ ہم کہینگے کہ وجود واجب تعالیٰ نفس ماہیت ہے اور اس بات کو ہم نہین تسلیم کرتے کہ وجود باری تعالیٰ کا جو باری تعالیٰ کا

عین ذات ہی وہ مشترک ہی بلکہ مشترک وجود عام بمعنی کون فی الاعیان
مثل ماہیت وتشخص وغیرہ اعتبارات عقلیہ کے ہی جسکا اعتبار محض عقل
مین ہوتا ہی یعنی عقل مین اشتراک ہی خارج مین مشترک نہین ہی اور جب
وجود خدا اوسکی نفس ماہیت خارج مین ہی تو نہ مشترک اور غیر مشترک کا ایک
شئے ہونا لازم آتا ہی اور نہ وجود قبل وجود لازم آتا ہی اور اگر یہ بھی تسلیم
کیا جاوے کہ وجود اللہ تعالیٰ اوسکی ماہیت کا غیر ہی تو ہم یہ نہین تسلیم کرتے
کہ وجود ماہیت اپنے ہی وجود سے مقدم ہوگا کیونکہ اتصاف اوسکی ماہیت کا
وجود سے وجود کے ساتھ ہی۔

دوسرا شبہہ یہ ہی کہ اگر واجب لوجود موجود ہوگا تو یا جزئیات عالم کا
عالم ہوگا اور اسمین محال لازم آیا ہے مثال اوسکی یہ ہی کہ جب زید ایک مکان مین داخل ہو تب
اوسکے داخل ہونیکا علم اللہ تعالیٰ کو ہوا اور جب اوس مکان سے زید
خارج ہوا تو اوسکے خروج کا علم خدا کو ہوا اور یہ تغیر ہی اور تغیر واجب الوجود
کے لیے محال ہی اور اگر واجب لوجود جزئیات حوادث کا عالم نہو گا تو
یہ بھی باطل ہی کیونکہ ایسا حکیمانہ انتظام جو ہم عالم مین دیکھ رہے ہین
بدون ایسے صانع عالم کے ممکن نہین ہی جو عالم جزئیات حوادث ہو۔
اس شبہہ کا جواب یہ دیا گیا ہی کہ اللہ تعالیٰ جزئیات حوادث کا
عالم ہی مگر علم جزئیات سے تغیر اضافات مین ہوتا ہی یعنے یہ تغیر اوس

صفت حقیقی مین نہین ہوتا ہی جس سے ذات اللہ تعالی کی متصف ہی بلکہ اوسکی ذات کے متعلقات مین ہوتا ہی یعنی نسبت اللہ تعالی کے علم ذاتی کی سب اوقات اور حالات کے ساتھ مساوی ہی پس جب زید گھر مین داخل ہوا تو یہ اضافت اوسکے علم ذاتی سے جو ازل سے موجود تھا متعلق ہو گئی اور جب زید گھر سے خارج ہوا تو یہ اضافت اسی طرح اوسکے علم ذاتی سے متعلق ہو گئی[۱]- مین کہتا ہون کہ یہ بات بدیہی ہی کہ تغیر معلومات سے ذات عالم متغیر نہین ہوتی اور یہ امر صحیح ہی کیونکہ ہر شخص اپنے وجدان سے اس بات کو جانتا ہی کہ اوسکی معلومات کے تغیر سے اوسکی ذات مین تغیر نہین ہوتا-

تیسرا شبہہ منکرین صانع عالم کا اجمالی یہ ہی کہ اگر واجب لوجود موجود ہوگا تو یا قادر مختار ہوگا یا فاعل موجب ہوگا امر اول باطل ہی کیونکہ عالم قدیم ہی اور قدیم شے قادر مختار کا اثر نہین ہوسکتی اسلیے کہ قادر مختار کا ارادہ موجود کی ایجاد کی جانب متوجہ نہین ہوسکتا - کیونکہ ایجاد موجود تحصیل حاصل ہی اور وہ محال ہی اور دوسرا امر اسلیے باطل ہی کہ حادث یومی کا قدیم ہونا لازم آویگا اور وہ بھی محال ہے-

اس شبہہ کا جواب اجمالی یہ دیا گیا ہی کہ عالم حادث ہی جیسا کہ دلائل حدوث عالم سے پہلے ثابت ہو چکا ہی اور اللہ تعالی قادر مختار ہی پس نہ تحصیل حاصل

[۱] مزید توضیح یہ ہی کہ ازل سے خدا کو علم ان متعلقات کا تھا پس تجدد نہین ہی بلکہ مطابقت ہی ۱۲ منہ

لازم آتی ہی نہ حادث یومی کا قدیم ہونا لازم آتا ہی نہ تسلسل لازم آتا ہی جیسا کہ دلائل سابقہ سے ہر ایک امر اس سے پہلے ثابت ہو چکا ہی اور جواب تفصیلی اس شبہہ کا پہلے بیان ہو چکا ہی اصل مین اسی شبہہ پر منکرین صانع عالم کی بنیاد قائم تھی اور جب وہ باطل ہوا اور کثرت سے یقینی دلیلین خدا کے وجود پر موجود ہین جنکا شمار مشکل ہی فاین المفر مثل ۃ المطر

بحث اثبات کمال خدا

جب یہ ثابت ہو گیا کہ واجب الوجود کا وجود واجب ہی تو اس امر کے ثبوت مین بھی شک نہین ہی کہ خدا جمیع نقائص سے مقدس اور جمیع کمالات سے متصف ہی اسلیے کہ واجب الوجود سب ممکنات کی علت اول ہی اور تمام ممکنات کو وجود کا فائدہ اوس سے حاصل ہی پس وجود واجب الوجود اوسکا اولی و اکمل تمام موجودات مین ہی پس ضرور ہے کہ جمیع ممکنات سے جمیع وجوہ سے خدا اکمل ہو مثلاً یہ ممکن نہین کہ جاہل سے علم موجود ہو عاجز سے قدرت کا وجود ہو یعنے عدمی امور سے وجودی اشیاء کا وجود ہو اور جب کہ نقص و کمی اوسکا ضد و مخالف ہی پس ضرور ہے کہ ہر نقص و کمی سے خدا منزہ اور برتر ہو اور جب عقل سے خدا کا جمیع کمالات سے اتصاف ثابت ہوا تو اکثر صفات و افعال کا ثبوت آسان ہی کیونکہ وجوب وجود سے اکثر صفات و افعال کا ثبوت ہو گا۔ اور دلیل اس امر کی

کہ خدا جمیع نقائص سے پاک ور جمیع کمالات سے متصف ہی اجماع مرکب ہے
یعنے جو شخص واجب الوجود کا قائل ہی وہ اس امر کا بھی قائل ہی کہ خدا جمیع
نقائص سے مقدس ور جمیع کمالات سے متصف ہی اور اتفاق عقلا حجت ہے

بحث وجود واجب الوجود

موجود کے وجود کی تین صورتین ہوسکتی ہین۔
پہلی صورت یہ ہی کہ موجود کا وجود ایسا ہو جو اوس موجود کی ذات کا غیر ہو
دوسری صورت یہ ہی کہ موجود کا وجود ایسا ہو جو اوسکی ذات پر زائد ہو
لیکن اوسی موجود کی ذات کے سبب سے اوسکا وجود ہو جیساکہ اشاعرہ کا
گمان ہے وہ قائل ہین کہ جب تعالیٰ شانہ کا وجود ایسا ہی ہے۔
تیسری صورت یہ ہی کہ موجود کا وجود عین ذات موجود ہو۔ اس موجود کی
نسبت اس امر کا تصور نہین ہوسکتا کہ وہ موجود۔ موجود نہین ہے کیونکہ
اس مقام پر جدائی کے تصور سے یہ لازم آتا ہی کہ نفس شئے اپنے نفس سے
جدا ہو اور اوسکا محال ہونا بدیہی ہی اور جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے
کہ موافق مذہب محققین ذات واجب الوجود اسی بنا پر موجود ہی۔
مثال تینون صورتون کی یہ ہی مثلاً بعض اشیاء کی روشنی ایسی ہوتی ہی کہ
وہ اونکی غیر ہوتی ہی یعنی روشنی اونکی غیر کے سبب سے ہوتی ہی اونکی ذات اوس
روشنی کا سبب نہین ہی جیساکہ روشنی تمام روے زمین کی آفتاب کے سبب سے ہی

اور بعض اشیار کی روشنی اونکی ذات کی غیر ہوتی ہی مگر سبب اوس روشنی کا
اونکی ذات ہی کوئی غیر نہین ہی اور ایسی روشنی اوسنے جدا نہین ہوسکتی مثل
آفتاب ور آتش کے۔ اور ایسی روشنی جو مثل ضوء کے ہی جو عین روشنی ہی
یہ روشنی بھی روشن ہی مگر اپنے ذات سے روشن ہی کوئی شئے اوسکو عارض
نہین ہوئی ہی اور جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ اس امر مین لوگون نے
اختلاف کیا ہی کہ آیا وجود واجب تعالی نفس حقیقت واجب خارج مین ہے
یا اوسکی حقیقت پر زائد ہی حکما اور محققین کے نزدیک وجود نفس حقیقت
واجب ہی دلیل اوسکی یہ ہی کہ اگر وجود عین ماہیت جناب واجب الوجود نہو گا
تو اوسپر زائد ہو گا اور اوسکی صفت ہو گا کیونکہ کہا جاتا ہی کہ ماہیت موجود ہی
اور صفت خارج مین اور ذہن مین محتاج موصوف ہوتی ہی خارج مین
صفت کا موصوف کی طرف محتاج ہونا ظاہر ہی اور ذہن مین احتیاج
اسلیے ثابت ہی کہ تعقل صفت کا بدون تعقل موصوف کے ممکن نہین ہی پس
صفت تعقل مین محتاج موصوف ہو گی اور جو چیز اپنے غیر کی طرف محتاج
ہوتی ہی وہ ممکن ہوتی ہی اس حالت مین صفت ممکن ہو گی اور جب صفت
ممکن ہو گی اور ماہیت واجب وجود سے متصف ہی تو وجود واجب ممکن ہو گا
پس امکان واجب لازم آویگا اور یہ خلاف مفروض ہی دوسری دلیل یہ ہے
کہ اگر وجود نفس ماہیت واجب نہ ہو گا تو یہ لازم آویگا کہ واجب اپنے غیر کا

محتاج ہو یا واجب کے پہلے عدم ہو یا معدوم کی تاثیر موجود مین ہو یا ماہیت اوسکی دو وجودون سے موجود ہو یا دور یا تسلسل واقع ہو اور جب ایک ان امور مین سے باطل ہی تو یہ ملزوم بھی باطل ہی کہ وجود حضرت واجب الوجود کی ماہیت پر زائد ہی - بیان ملازمت یہ ہی کہ اگر وجود واجب الوجود اوسکی ماہیت پر زائد ہوگا تو اوسکی صفت ہوگا اور صفت محتاج موصوف ہوتی ہی اور موصوف غیر صفت ہی اور جو چیز محتاج اپنے غیر کی طرف ہو وہ ممکن ہی پس صفت ممکن ہوگی اور ہر ممکن محتاج مؤثر ہی پس وہ صفت جو یہان موجود ہی وہ مؤثر کی محتاج ہوگی پس مؤثر یہان یا ماہیت واجب ہوگی یا اوسکا کوئی غیر مؤثر ہوگا اگر غیر ماہیت اوسمین مؤثر ہی تو لازم آویگا کہ واجب اپنے غیر کا محتاج ہو حالانکہ واجب کی احتیاج محال ہی یہ لازم اول ہی اور اگر مؤثر اوسمین ماہیت واجب ہی پس یا وقتِ تاثیر ماہیت موجود ہوگی یا معدوم ہوگی پس اگر معدوم ہو تو لازم آویگا کہ عدم واجب سے پہلے ہو اور یہ خلاف مفروض محال ہی اور یہ لازم ثانی ہی اور یہ بھی لازم آویگا کہ معدوم کی تاثیر موجود مین ہو اور یہ ایک امر غیر معقول محال ہی اور یہ تیسرا لازم ہے اور اگر امر اول ہی یعنے وہ ماہیت اوسمین مؤثر ہو اوسوقت جب وہ موجود ہو پس یا وہ ماہیت اسی وجود سے موجود ہوگی یا اس وجود کے غیر سے موجود ہوگی اگر اسی وجود سے وہ موجود ہی تو لازم آویگا کہ ماہیت کا وجود دو مرتبہ ہو

اور تحصیل حاصل ہی اور یہ بھی محال ہی یہ چوتھا لازم ہی اور یہ بھی لازم آویگا
کہ شئے اپنے نفس پر موقوف ہو اور شئے اپنے نفس پر مقدم ہو اور اسمین دور
لازم آتا ہی۔ یہ پانچوان لازم ہی اور اگر امر ثانی ہی یعنے ماہیت اس وجود کی
غیر سے موجود ہو تو ہم اوسکی طرف نقل کلام کرینگے اور اوسمین بھی ہم وہی
کلام کرینگے جو وجود اول مین کلام کر چکے ہین اور لازم آویگا کہ ماہیت کا
وجود غیر متناہی مرتبون تک ہو پس تسلسل لازم آویگا اور وہ محال ہی
اور یہ چھٹا لازم ہی پس اس بیان واضح سے یہ امر ظاہر ہو گیا کہ اگر وجود
ماہیت واجب پر زائد ہو گا تو یہ چند امور لازم آوینگے جو بیان ہوئے ہین اور
ہر واحد ان لوازم سے محال ہی پس ملزوم بھی محال ہو گا اور یہی مطلوب ہے
جو لوگ واجب کی ماہیت پر اوسکے وجود کو زائد سمجھتے ہین اون کی حجت
یہ ہی کہ واجب کی ماہیت معلوم نہین ہی اور اوسکا وجود معلوم ہے
پس اوسکی ماہیت اوسکے وجود کی غیر ہے کیونکہ جو چیز معلوم ہوتی ہے
وہ غیر معلوم کی غیر ہوتی ہی اور یہ امر کہ واجب کی ماہیت معلوم نہین
اوسکا بیان ہو گا اور یہ امر کہ اوسکا وجود معلوم ہی یہ ہے کہ اوسکا وجود
وہی وجود ہی جو تمام موجودات مین مشترک ہی اور وہ اون معلومات مین سے ہی
جو بدیہی ہین پس وجود ماہیت واجب پر زائد ہو گا اور یہی مطلوب ہے۔
جواب اس حجت کا یہ دیا گیا ہی کہ وہ وجود جو معلوم ہے وہ وجود ہی

جو مشترک ہی جو بالتشکیک اوسکے وجود خاص اور وجود ممکنات پر محمول
ہوتا ہی اور یہ وجود اوسکے وجود خاص سے جدا ہی کیونکہ وہ کلی جو جزئیات پر
بالتشکیک محمول ہوتا ہی وہ اون سے خارج ہوتا ہی اسلیے کہ وہ کلی نہ جز جزئیات
ہوتا ہی نہ نفس جزئیات ہوتا ہی کیونکہ محال ہی کہ ماہیت مین تفاوت ہو اور وہ
وجود جسکا دعویٰ کیا گیا ہی کہ وہ عین حقیقت واجب ہی وہ وجود واجب کا خاص
وجود ہی جو اوسکی ذات سے قائم ہی اور جسکا حمل غیر واجب پر محال ہی پس اگر وہ
وجود جو مشترک عام ہی اوسکی حقیقت غیر معلوم کی غیر ہی تو اوس سے یہ نہین لازم
آتا ہی کہ وہ وجود خاص بھی اوسکی حقیقت کا غیر ہو حاصل یہ ہی کہ جناب واجب تعالیٰ
کے لیے دو وجود ہین جیسا کہ اوسکی طرف اشارہ کیا گیا ہی ایک وہ وجود ہی جو
اوسکو اور اوسکے غیر کو شامل ہی اور یہی وجود وہ ہی جو معلومات بدیہی سے ہی
اور دوسرا وجود وہ ہی جو اوسی کی ذات سے مخصوص ہی اور یہ وجود
اوسی طرح سے غیر معلوم ہی جس طرح اوسکی ماہیت غیر معلوم ہی۔

بحث نفی ترکیب خدا

جب کہ واجب الوجود وہ ہی جو اپنے وجود مین اپنے غیر کا محتاج نہ ہو اور
ممکن الوجود وہ ہی جسکا وجود بدون اپنے غیر کے محال ہو تو اللہ تعالیٰ کا
وجوب وجود اس امر کی دلیل ہی کہ اللہ تعالیٰ مین ترکیب کسی قسم کی جائز
نہین ہی خواہ وہ ترکیب خارج مین ہو یا ذہن مین عقل سے فرض ہو سکتی ہو

اسلئے کہ ترکیب بدون اجزا کے نہین ہوتی اور اجزا کل کے غیر ہوتے ہین اور کل اپنے وجود مین اپنے اجزا کا محتاج ہوتا ہی جو اوسکے غیر ہین پس اگر واجب الوجود اپنے وجود مین اپنے غیر کا محتاج ہو تو ممکن الوجود ہو گا واجب الوجود نہ ہو گا اور یہ خلاف مفروض محال ہی۔

بحث وحدانیت خدا تعالیٰ

اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کے ثبوت مین کئی دلیلین ہین اوّل دلیل وہ ہی جسکو حکیم محقق نصیر الدین طوسی نے کتاب فصول فی الاصول مین عجیب و غریب تقریر مین بیان کیا ہی جسکا بیان یہ ہی کہ کل وہ شئے جسمین کثرت ہو گی اگرچہ وہ ایسی کثرت ہو جسکا فرض کرنا صحیح ہو وہ اپنے وجود مین غیر کی محتاج ہو گی کیونکہ وہ شئے اپنے احاد کی محتاج ہو گی اور احاد اوسکے غیر ہین تو یہ ثابت ہوا کہ ہر وہ شئے جسمین کثرت ہو یا قابل قبول قسمت ہو ممکن ہی پس جب یہ قضیہ منعکس ہو گا تو یہ قول صحیح ہو گا کہ ہر وہ شئے جو ممکن نہین ہی وہ کثیر نہین ہے اور جبکہ موجودات ممکن اور واجب مین منحصر ہین تو یہ ثابت ہوا کہ واجب الوجود جمیع جہات و اعتبارات سے واحد ہی اس دلیل مین میرے نزدیک یہ عمدگی ہی کہ اوس سے نفی ترکیب اور وحدانیت واجب الوجود دونون کا ثبوت ہوتا ہی نفی ترکیب تو ظاہر ہی اور ثبوت وحدانیت نفی کثرت سے ہی دوسری دلیل باری تعالیٰ کی وحدانیت کی یہ ہی کہ اگر واجب الوجود فرد واحد مین منحصر نہو گا اور ایک سے

زائد مثلاً دو واجب الوجود ہون تو ہر ایک واجب الوجود مین ایک وہ شئے
پائی جاویگی جو اون دونون مین مشترک ہوگی اور ایک شئے وہ پائی جاویگی جس سے
ایک واجب الوجود کو دوسرے واجب الوجود سے امتیاز ہوگا ورنہ وہ دو نہونگے
پس لازم آویگا کہ ہر واجب الوجود ما بہ الاشتراک و ما بہ الامتیاز سے مرکب ہو اور
ترکیب واجب الوجود مین محال ہی جیسا کہ بیان ہوا۔ اس دلیل پر یہ اعتراض
کیا گیا ہی کہ محض امتیاز سے ترکیب کا لازم آنا مسلم نہین ہی بلکہ اوسی حالت مین
ترکیب لازم آتی ہی جب ممیز ماہیت مین داخل ہو۔ جواب وسکا یہ دیا گیا ہی
کہ اس ممیز خارج کی کوئی علت ہونا ضرور ہی پس اگر نفس ماہیت واجب اوسکی
علت ہوگی تو وہ ماہیت کو لازم ہوگی اور لازم کا ملزوم سے جدا ہونا محال ہی
پس وہ ایک ہی ذات واجب ہوگی اور مطلوب حاصل ہوگا اور اگر علت
امتیاز کوئی اور امر ماہیت واجب سے خارج ہوگا تو احتیاج واجب کی اپنے
غیر سے لازم آویگی پس جو واجب فرض ہوا ہی وہ ممکن ہوگا۔ واضح ہو کہ
اس دلیل پر اور طرح پر بھی اعتراض کیے گئے ہین اور شبہہ ابن کیمونہ مشہور ہی
اور اوسکے جواب بھی دیے گئے ہین جنکو بوجہ طوالت ہمنے ترک کیا ہے مگر
میرے نزدیک سب شبہہ اس طرح دفع ہوسکتے ہین کہ واجب الوجود کے
متعدد فرض کرنے سے واجب الوجود مین اجزا واقعی کے سبب سے ترکیب ضرور
لازم آتی ہی کیونکہ بدون دو چیزون کی تصور کے یعنے ایک ما بہ الاشتراک

اور دوسرا مابہ الامتیاز دو کا تصور ہی نہین ہو سکتا اور یہی ترکیب ہی۔
تیسری دلیل کا بیان تین مقدمون پر موقوف ہی پہلا مقدمہ یہ ہی
کہ وہ ذات جو واجب الوجود ہی اوسکے لیے یہ امر لازم ہی کہ اوسکا وجود
اوسکی ذات کا غیر نہ ہو بلکہ عینِ حقیقت واجب ہو اس مقدمہ کا ثبوت
بیان ہو چکا ہے۔
دوسرا مقدمہ یہ ہی کہ وجود ممکن عین حقیقت ممکن نہین ہی ثبوت اِس
مقدمہ کا بھی بیان ہو چکا ہی اس مقام پر صرف اسقدر بیان کافی ہی
کہ وہ ذات جسکے لیے وجود عین ذات ہو محال ہی کہ وہ موجود نہ ہو بلکہ
ایسی شئے کے عدم کا تصور ہی نہین کر سکتے کیونکہ اس سے لازم آتا ہی کہ خود
شئے اپنے لوازم ذات سے خارج ہو جاوے اور یہ محال ہی اور ثابت ہو چکا ہی
کہ ممکن پر عدم جائز ہی پس وجود عین ذات ممکن نہ ہوگا۔
تیسرا مقدمہ یہ ہی کہ جو شئے اجزا سے مرکب ہی وہ ممکن ہی جیسا کہ مکرر بیان
ہوا ہی اِن مقدمات کی تمہید کے بعد اب ہم کہتے ہین کہ اگر ایک سے زائد
واجب الوجود موجود ہون تو یہ امر بنا بر مقدمۂ اول کے ضروری ہی کہ وجود
دونون کی ذات پر زائد نہ ہو بلکہ دونون کے وجود عین ذات ہون
اور اِن دونون واجبون کے مجموعہ کا بھی وجود عین ذات ہوگا کیونکہ اس
مجموعہ کے دونون جزا یسے ہین جنکی ذات عین وجود ہے پس مجموعہ بھی

واجب الوجود ہوگا کیونکہ ممکن کا وجود اوسکا عین ذات نہین ہوتا جیسا کہ دوسرے مقدمہ سے ثابت ہی پس لامحالہ یہ مجموعہ بھی واجب الوجود ہوگا حالانکہ مجموع مرکب ہی اور ہر مرکب ممکن ہی جیساکہ تیسرے مقدمہ سے ثابت ہی پس یہ بات لازم آتی ہی کہ ایک ہی شئے یعنے مجموعہ دونون کا ممکن الوجود بھی ہو اور واجب الوجود بھی ہو اور یہ محال ہے لہذا وہ شئے جس سے یہ محال لازم آتا ہی یعنے تعدد واجب بھی محال ہی۔

چوتھی دلیل اس بنا پر کہ واجب الوجود کا وجود اسکا عین ذات ہی یہ ہی کہ اگر واجب الوجود مثلاً دو ہون تو وجود اون دونون کا عین حقیقت ہوگا اور جب وجود عین حقیقت ہوگا تو اب ان دونون کا امتیاز باہمی کسی ایسی چیز سے ہوگا جو ان دونون کی ذات سے خارج ہو کیونکہ ذات دونون کی عینیت وجود کی حیثیت سے ایک ہی پس وہ اس بات کی صلاحیت نہین رکھتی کہ ممیز واقع ہو اور جب کسی خارجی شئے سے اونکا امتیاز ہوگا تو یہ دونون واجب الوجود اوس ممیز خارجی کے محتاج ہونگی اور واجب الوجود وہ نہین ہی جو غیر کا محتاج ہو لہذا دونون ممکن الوجود ہونگے اور پھر یہ بھی ممکن نہین ہی کہ ان دونون کا مجموعہ واجب الوجود ہو کیونکہ یہ مجموعہ غیر کا محتاج ہی پس یہ مجموعہ ممکن ہی اور یہ ایسا ممکن ہوگا جو بدون فاعل موجود ہوگا کیونکہ علت فاعلی اس مجموعہ کی ذات نہ ہوگی اسلئے کہ یہ امر لازم ہے کہ

فاعل اوسکا غیر ہو اور اس ممکن پر باعتبار وجود مقدم بھی ہو اور ممیز بھی
اسکا فاعل نہین ہو سکتا کیونکہ جو کل کا فاعل ہوتا ہی وہ ہر ہر جز کا بھی فاعل
ہوتا ہی اور کوئی خارجی امر بھی اوسکا فاعل نہ ہوگا کیونکہ ہم کہہ چکے ہین کہ جو کل کا
فاعل ہوتا ہی وہ جزء کا بھی فاعل ہوتا ہی حالانکہ ممکن نہین کہ امر خارج فاعل
جزء ہو اسلیے کہ مفروض یہ ہی کہ دونون جزء واجب ہین پس تعدد واجب
فرض کرنے سے لازم آتا ہی کہ ممکن بدون فاعل موجود ہو اور یہ محال ہے
اور جب ایک سے زائد واجب الوجود فرض کرنے سے
ان سب طریقون سے محال لازم آتا ہی تو یہ ثابت ہوا کہ واجب الوجود کا
ایک سے زائد ہونا محال ہی۔

پانچوین دلیل باریتعالیٰ کی وحدانیت پر یہ ہی کہ اگر واجب الوجود ایک سے
زائد مثلاً دو ہون تو اون مین تمائز ایک کا دوسرے سے ضرور ہوگا کیونکہ اگر
دونون مین تمائز نہ ہو تو اون پر اطلاق دو کا صحیح نہ ہوگا اور یہ جائز نہین ہے
کہ ما بہ التمائز لازمہ الوہیت ہو کیونکہ لازمۂ الوہیت دونون مین مشترک ہی
بلکہ عارض ہوگا جسکا جدا ہونا ذات سے جائز ہوگا پس دو کا ایک ہونا
جائز ہوگا اور یہ محال ہی۔

چھٹی دلیل یہ ہی کہ اگر واجب الوجود ایک سے زائد ہون تو ہر ممکن کی نسبت
ہر واجب الوجود سے مساوی ہوگی پس اگر واجب الوجود کسی ممکن کے

وجود کی مستقل علت ہو اور دوسرا نہ ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آویگی اور اگر دونون علت ہون تو لازم آتا ہی کہ ایک معلول کی دو علتین مستقل ہون اور یہ بھی محال ہی جیسا کہ بیان ہوا۔

ساتوین دلیل یہ ہی کہ اگر واجب متعدد ہون تو ضرور ہی کہ وہ متعین ہونگے جس سے اون مین امتیاز ہوگا اور جب وہ متعین ہونگے تو دو حال سے خالی نہین ہی یا تعین اونکا نفس ماہیت واجب ہوگا یا ماہیت اس تعین کی سبب ہوگی یا ماہیت کو یہ تعین لازم ہوگا ان تینون حالتون مین وہ متعدد نہ ہون گے آور اگر سبب اوس تعین ماہیت واجب کا کوئی امر خارج از ذات ہوگا تو واجب واجب بالذات نہ ہوگا کیونکہ یہ محال ہی کہ واجب لذات کسی ایسے امر کا اپنے تعین مین محتاج ہو جو اوس سے خارج ہو۔

آٹھوین دلیل وحدت واجب الوجود کی دلیل تمانع ہی اور وہ قرآن مجید سے متکلمین نے اخذ کی ہی جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہی لو کان فیھما الھۃ الا اللہ لفسدتا یعنے اگر بجز خدا ے واحد کے کوئی اور بھی خدا ہوتا تو عالم مین فساد ہوتا بیان اس دلیل کا یہ ہی کہ اگر واجب الوجود یعنے متصف بکمالات الوہیت ایک سے زائد مثلاً دو ہون تو دونون کی قدرت مساوی ہوگی اور نسبت مقدوریت ہر ممکن کی اونکی جانب مساوی ہوگی پس ممکن ہی کہ ایک واجب الوجود کسی ممکن کی ایجاد کا ارادہ کرے مثلاً ایک پتھر کی حرکت کا

ارادہ کرے اور دوسرا واجب الوجود اوس پتھر کے سکون کا ارادہ کرے پس
ایک کا ارادہ دوسرے کے ارادہ کے ضد ونخالف ہوگا پس اگر اوس واجب کی
مراد کا پورا ہونا ممکن ہو جسنے پتھر کی حرکت کا ارادہ کیا ہی تو دوسرا واجب الوجود
جسنے ارادہ سکون کیا ہی عاجز قرار پادیگا پس وہ جمیع صفات کمالات الوہیت سے
متصف نہ ہوگا بلکہ ناقص ہوگا اور خلاف مفروض لازم آویگا اور دونوں کی
مراد کا پورا ہونا ممکن نہین ہی اسلیے کہ اجتماع ضدین لازم آتا ہے پس
ضرور ہی کہ واجب الوجود فرد واحد مین منحصر ہو جسکی مراد کے حاصل ہونے کا
کوئی دوسرا مانع نہ ہو اور اگر کہا جاوے کہ ممکن ہی کہ ایک واجب الوجود
مصلحت کی جہت سے ارادہ کرے اور دوسرا واجب الوجود اس مصلحت سے مانع نہ ہو
کر وہ مصلحت انجام پاوے جسکا ارادہ کسی دوسرے واجب الوجود نے کیا ہی یعنی
عالم کا انتظام اتفاق سے کرین ۔ تو جواب دسکا یہ ہی کہ یہ امر ممتنع نہین ہی کہ اونمین
اختلاف ہو بلکہ یہ ممکنات سے ہی پس باعتبار امکان یا تمانع لازم آئیگا یا ایک کا
عجز لازم آئیگا اور یہ دونون امر محال ہین کیونکہ صورت اول مین دونون مین کسی کا
ارادہ نافذ نہ ہوگا اور صورت دوم مین نقص واجب الوجود لازم آئیگا ۔ یہ جواب حدیث امام علیہ السلام سے ماخوذ
تو ین دلیل وحدانیت بارتعالی یہ ہی کہ بارتعالی کی وحدانیت قرآن مجید سے
ثابت ہی اسلیے کہ جب یہ ثابت ہی کہ اللہ تعالی پر کذب ممتنع ہے اور
محمد صلی اللہ علیہ وآلہ کی نبوت وعصمت ثابت ہی جیسا کہ آگے بیان ہوگا

تو قرآن مجید سے جو کچھ ثابت ہو وہ حجت ہے اور قرآن مجید مین اللہ تعالیٰ فرماتا ہے
قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اور مثل سکے بہت جگہ اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا بیان ہے
پس خدا کی وحدانیت خدا و رسول کے بیان سے ثابت ہی۔
مین کہتا ہون کہ اللہ تعالیٰ کی وحدانیت پر اتفاق عقول عقلاء ہے اور وہ
اجماع مرکب ہے اس طریقہ سے ثابت ہی کہ جو شخص اللہ تعالیٰ کے وجود کا قائل ہی
وہ اسکا بھی قائل ہی کہ اللہ تعالیٰ واحد ہی اور دلیل اسکی کہ خدا کی وحدانیت پر
اتفاق عقول و اجماع عقلاء ہی یہ ہے کہ ہر فرقہ جو خدا کا قائل ہے وہ
اس بات کا دعویٰ کرتا ہی کہ خدا ایک ہی اور ہم موحد ہین اس دلیل پر
یہ اعتراض ہوسکتا ہی کہ (فرقہ ثنویہ) وحدانیت الٰہی کا منکر ہی کیونکہ یہ
مسلم نہین ہی کہ فرقہ ثنویہ دو خدا کے اس معنے سے قائل ہین کہ ہر ایک
اون مین سے واجب الوجود متصف بجمیع صفات الوہیت ہی کیونکہ کتب
کلامیہ مین جہان فرقہ ثنویہ کا ذکر ہے اوس سے مراد اونکی مجوس ہین جیسا کہ
مواقف وغیرہ مین لکھا ہی اور مجوس دو خدا کے قائل نہین ہین بلکہ وہ کہتے ہین
کہ فاعل خیر یزدان یعنی خدا ہی اور فاعل شر اہرمن ہی اور اہرمن کو وہ
خدا نہین کہتے بلکہ اہرمن کو یزدان کا معلول کہتے ہین سند اوسکی یہ ہے کہ
وہ کہتے ہین کہ یزدان نے اندیشہ کیا اوس سے اہرمن پیدا ہوا یہ کچھ میری ہی
راے نہین ہی بلکہ اکثر محققین علماء مثل علامہ حلی و شیخ اشراق کے بھی یہی لکھی ہے

کہ مجوس کا یہ کہنا کہ فاعل عالم دو ہین کنایہ و رموز ہین یعنی مراد اوس سے تعداد و اجب نہین ہے اسلیے کہ حسب رای بعض حکما خیر وجودی ہی اور تمام موجودات کا وجود واجب الوجود سے ہے اور وہ یزدان ہی اور شر عدمی امور ہین اسلیے اہرمن کی جانب منسوب ہین اور مجوس مین بڑے بڑے حکما گذرے ہین اونکی جانب ایسا خیال کہ وہ دو خدا کے قائل ہین صحیح نہین ہی پس یہ خیال صحیح نہین ہی کہ ثنویہ دو خدا کے قائل ہین جب یہی حال ابن کیمونہ کے شبہہ اور علماء حکمت کے اعتراضات کا ہی اسلیے کہ شبہہ اور اعتراضات کا بیان اور شے ہی اور عقیدہ مین اختلاف اور شے ہی۔

بحث اثبات کمال خدا

اور جب یہ امر ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ واجب الوجود علت العلل ہی تو اوسکا وجوب وجود اس امر کی دلیل ہی کہ اوسکی ذات جمیع جہات سے اکمل اور تمام صفات کمال سے متصف اور تمام نقائص و کمی سے اعلیٰ و برتر ہی کیونکہ تمام موجودات کی وہی علت ہی اور اوسکا وجود اتم و اکمل ہی پس جو شے موجودات مین ہوگی اوس سے ادون و اخس ہوگی اور عقل کے نزدیک یہ امر محال ہی کہ ناقص شئے کامل کی علت اور ادون اور اخس شے اعلی و اشرف کی علت ہو مثلاً یہ ممکن نہین ہی کہ لکڑی اور لوہا نجار کے وجود کے علت ہو مثلاً اسکا تصور نہین ہو سکتا کہ عجز سے قدرت کا وجود ہو جہل سے علم موجود ہو۔ اور دلیل اللہ تعالیٰ کے جمیع کمالات سے متصف ہونے اور جمیع نقائص سے مقدس

ہونے کی اتفاق عقول ہی جو اجماع مرکب سے اس طرح سے ثابت ہی کہ جو شخص واجب لوجود کا قائل ہے وہ اسکا بھی قائل ہے کہ واجب لوجود جمیع کمالات سے متصف اور تمام نقائص سے پاک ہے

بحث اثبات حکمت خدا

جب یہ معلوم ہوا کہ واجب لوجود ہر نقص سے پاک و مقدس ہی اور ہر کمال سے بوجہ اتم متصف ہی اور یہ امر بدیہی ہی کہ صفات رذیلہ مثل جہل و سفاہت اور افعال ذمیمہ مثل کذب و ظلم و غیبت نقص ہین اور صفات جمیل مثل علم و قدرت اور افعال لائق مدح و ستائش مثل [illegible] و عدالت و سخاوت اسیطرح وہ افعال جو قرین مصلحت و موجب منفعت ہون دلیل کمال ہین اور یہ بھی آیندہ ثابت ہوگا کہ اللہ تعالی جمیع موجودات کا عالم ہی پس یہ ثابت ہی کہ اللہ تعالی حکیم ہے اسلیئے کہ حکمت حقائق اشیاء کا علم اور ایسے افعال کا اپنے اختیار سے عمل مین لانا ہے جو عقل کے مطابق لائق مدح و ستائش ہون یا یہہ کہا جاوے کہ وہ افعال مطابق اغراض صحیح ترین مصالح ہون۔

بحث قدرت و اختیار خدا

پہلے بیان ہو چکا ہی کہ قدرت وہ ہی جو ارادہ فاعل کے موافق اثر کرے پس قادر مختار وہ ہی جسکا اثر اوسکی قدرت و داعی کا اس حیثیت سے تابع ہو کہ داعی کے مطابق مثلاً کسی خاص وقت کو عام اوقات سے ترجیح دیکر جاہر

فعل کو عمل مین لاوے یا داعی کے نہونے یا صارف کی وجہ سے اوس فعل کو ترک کرے
اور فاعل موجب وہ ہی جسکے لیئے داعی وصارف نہ ہو بلکہ اثر کرنا اوسکی ذات کا
مقتضی ولازم ہو مثال اوسکی آتش وآب کی ہی کہ جلانا آگ کا اور تر کرنا
پانی کا بدون داعی کے محصلون کے اقتضاء طبیعت کی وجہ سے ہی اسیطرح
اور اشیاء کے طبعی افعال ہین اور یہ بھی بیان ہو چکا ہی کہ فاعل موجب کے لیے
یہ جائز نہین ہی کہ اپنے اثر کو ایک وقت مین موقوف رکھے اور دوسرے
وقت اثر کرے مثلاً آگ اور پانی کے لیے یہ ممکن نہین ہی کہ
جلانا یا تر کرنا موقوف رکھے اور دوسرے وقت مین جلا دے:
یا تر کرے اور جب قدرت واختیار و عجز و اضطرار کا فرق
اور انکی تاثیر کی حقیقت معلوم ہوئی تو جاننا چاہیے کہ اس امر مین
اختلاف ہی کہ خدا موثر موجب ہی یا فاعل مختار ہی مشہور ہے کہ حکماء کا
مذہب یہ ہی کہ خدائے تعالی فاعل موجب ہی اور متکلمین بلکہ کل اہل مذاہب
وادیان کا مذہب یہ ہی کہ خدا فاعل مختار ہی اور یہی حق ہی متکلمین کے
ثبوت مذہب مین اول دلیل یہ ہی کہ عجز نقص ہی اور نقص واجب الوجود
کے لیے محال ہی بلکہ لازم آتا ہی کہ بندے خدا سے کسی صفت مین کامل ہون
کیونکہ بندونکا فاعل مختار ہونا بدیہی ہی۔ اب اگر خدا فاعل موجب ہووے تو لازم
آتا ہی کہ خدا بندون کے مقابلہ مین ناقص ہو اور یہ عقل کے نزدیک بدترین نقص ہے۔

دوسری دلیل یہ ہی کہ جب یہ ثابت ہوا کہ عالم حادث ہی جیسا کہ بیان ہوچکا ہی
تو واجب ہی کہ اوسکی ایجاد کسی خاص وقت مین ہوئی ہو اور جب اوسکی
ایجاد کسی خاص وقت مین ہوئی ہی تو تخصیص ایک وقت کی دوسری وقت سے
فاعل مختار سے مخصوص ہی فاعل موجب سے محال ہی جیسا کہ بیان ہوچکا ہی کہ
فاعل موجب جب علت ہوگا تو اوسکا اثر اوسکے ساتھ ہوگا اگر وہ قدیم ہی
تو اثر اوسکا قدیم ہوگا اور اگر وہ حادث ہی تو اثر اوسکا حادث ہوگا پس
جب عالم حادث ہوا اور واجب الوجود قدیم ہی اور موثر کا حصر موجب و
مختار مین ہی تو یہ ثابت ہی کہ واجب الوجود صانع عالم قادر مختار ہی۔
تیسری دلیل اللہ تعالیٰ کے اختیار کی یہ ہی کہ اگر اللہ تعالیٰ فاعل موجب ہو تو یا یہ
لازم آتا ہی کہ فاعل موجب اپنی تاثیر سے باز رہے یا یہ لازم آتا ہی کہ حوادث مین
تسلسل ہو اور یہ دونوں امور محال ہین اور مستلزم محال محال ہی پس یہ ثابت
ہوا کہ مؤثر عالم مختار ہی بیان اوسکا یہ ہی کہ حادث کے وجود مین شک نہین ہی۔
پس ہم کہتے ہین کہ دو امرون سے خالی نہ ہوگا یا صدور حادث کا کسی حادث
کے واسطے سے ہوگا یا کسی حادث کے واسطے سے نہ ہوگا اگر کسی حادث کے
واسطے سے ہوگا تو ہم اوس حادث کے واسطے مین اسی طرح بے نہایت کلام
کرینگے پس تسلسل لازم آویگا اور وہ محال ہی اور اگر کسی حادث کے واسطے سے
نہ ہوگا تو فاعل موجب کا اپنے اثر سے کسی وقت مین باز رہنا لازم آویگا اور

وہ بھی محال ہی جیسا کہ بیان ہو چکا ہی یہ دلیل اسوجہ سے عمدہ ہی کہ خدا کے اختیار کا ثبوت حدوث عالم کے ثبوت پر اِس دلیل سے موقوف نہین رہتا اور باوجود اوسکے قواعد برہانیت سے درست ہی محقق طوسی نے خدا کی قدرت واختیار کو عمدہ تقریر مین اِس بیان سے ثابت کیا ہی جسکو تھوڑی شرح کے ساتھ ہم یہان لکھتے ہین وہ یہ کہتے ہین کہ ہر موثر یا تو اثر اوسکا تابع قدرت داعی ہوگا یا نہ ہوگا بلکہ مقتضی اوسکی ذات کا ہوگا اول قادر مختار ہی دوسرا موجب ہی اور اثر قادر مختار کا بعد عدم ہی کیونکہ داعی معدوم کو چاہتا ہی اسلیے کہ ایجاد موجود تحصیل حاصل ہی اور اثر موجب کا اوسکے زمانہ وجود کے ساتھ ہوتا ہی اسلیے کہ اگر اوسکا اثر زمانہ وجود سے بعد ہو تو اوسکا وجود ایک زمانہ مین ترجیح دوسرے زمانہ کے ہوگا پس اگر اوسکا اثر موقوف کسی ایسے امر پر نہ ہو جس سے وہ بالفعل موثر تام ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آویگی اور وہ محال ہی اور اگر موقوف ہو تو وہ موثر موثر تام نہ ہوگا حالانکہ وہ موثر تام فرض ہوا ہی پس خلاف مفروض لازم آویگا نتیجہ یہ ہی کہ اللہ تعالی جو ممکنات مین موثر ہی وہ قادر ہی اسلیے کہ اگر اللہ تعالی موثر موجب ہوتا تو ممکنات قدیم ہوتے حالانکہ ممکنات حادث ہین جیسا کہ بیان ہو چکا ہی پس ثابت ہوا کہ اللہ تعالی قادر مختار ہی اور یہی مطلوب ہی۔

بحث عموم قدرت خدا

اور دلیل اس بات کی کہ اللہ تعالیٰ ہر ممکن پر قادر ہی یہ ہی کہ اگر اللہ تعالیٰ بعض ممکنات پر قادر ہو اور بعض ممکنات پر قادر نہ ہو تو تخصیص بلا مخصص لازم آتی ہی اور وہ محال ہی۔ واضح ہو کہ حکما اس امر سے انکار کرتے ہین کہ وہ خدا کے اختیار کی نفی کرتے ہین وہ کہتے ہین کہ خدا کے اختیار کے منافی ہمارا مذہب نہین ہی جو لوگ ہمارے اقوال سے نفی اختیار سمجھتے ہین اون کی غلطی ہی حکیم محقق نصیر الدین طوسی نے اپنے بعض کتب مین فریقین کے مقام خلاف کو تحقیق کیا ہی اونکا بیان ہی کہ حکما یہ کہتے ہین کہ جس فاعل کا فعل اوسکے ارادہ سے ہو وہ فاعل مختار ہی چاہے فعل کے زمانہ وجود سے اوسکا فعل مقارن ہو یا نہو پس مقام خلاف حکما اور متکلمین مین داعی ہی کیونکہ حکما کے نزدیک جائز ہی کہ داعی شئے موجود سے متعلق ہو اور جب قدرت داعی سے ملجاویگی تو فعل کا وجود قادر سے واجب ہوگا اور اللہ تعالیٰ کی قدرت اور داعی دونون ازلی ہین پس فعل بھی ازلی ہوگا اور یہ اونکے نزدیک اختیار کے منافی نہین ہی۔

اور متکلمین کے نزدیک قادر مختار وہ نہین ہی جسکا اثر ہمیشہ سے ہو کیونکہ فاعل موجب کے اثر کا اوسکے ساتھ ہونا لازم ہی مگر قادر مختار کا داعی قدیم شئے مین اثر نہین کرسکتا کیونکہ موجود شئے کی ایجاد کی جانب داعی متوجہ نہین ہو سکتا مین کہتا ہون کہ داعی ازلی سے جب ترک فعل محال ہوگا تو اختیار کی نفی

لازم ہی کیونکہ قادر وہ ہی جو ترک فعل پر بھی قادر ہو اور جب ترک فعل محال ہوا
اگرچہ فی نفسہ وہ ممکن ہو تو اختیار کا ثبوت مشکل ہی۔ اسی لیے تمام محققین کی
رای ہے کہ فلاسفہ کا میلان اسی جانب ہے کہ خدا فاعل موجب ہی یا اونکی قواعد سے
یہ لازم آتا ہی کہ خدا فاعل موجب ہی اسی لیے خود محقق طوسی نے حکمار کو الزام
دیا ہی اور قدرت واختیار خدا پر استدلال کیا ہی محقق رسالہ فصول فی الاصول
مین بیان کرتے ہین کہ فلاسفہ کہتے ہین کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہی اور ہر موجب بالذات سے
اوسکا اثر جدا نہین ہو سکتا پس لازم آتا ہی کہ جس وقت کوئی شے عالم مین معدوم ہو
تو واجب تعالیٰ معدوم ہو کیونکہ عدم اس شئے کا یا اسوجہ سے ہوگا کہ اوسکی
ذات عدم کی مقتضی ہی یا اوسکی شرط معدوم ہی یا اوسکی علت معدوم ہے
یا جزء علت معدوم ہے امر اوّل محال ہی کیونکہ ایسی شئے ممتنع الوجود ہی جسکی
ذات عدم کی مقتضی ہو باقی امور سے بھی مطلوب حاصل ہی یہ امر کہ بوجہ عدم علت
اوس شئے کا عدم ہو اسکا بطلان ظاہر ہی اسی طرح جزء علت اور عدم شرط کا
حال ہی کیونکہ کلام اون چیزون کے عدم مین اوسی طرح ہو گا جس طرح اوس
شئے مین کلام ہوگا یعنے ہم دریافت کرینگے کہ مثلاً شرط کا عدم اوسکے شرط کی
انتفاء سے ہوا یا اوسکی علت کے انتفاء سے ہوا یا جزء علت کے انتفاء سے
ہوا یون ہی ہر چیز مین سلسل کلام ہوتا چلا جاویگا یہانتک کہ یہ کلام واجب تک
منتہی ہوگا کیونکہ تمام موجودات سلسلہ حاجت مین واجب الذات اللہ تعالیٰ شانہ تک

منتہی ہین پس اس سلسلہ کی انتہا بھی واجب لذاتہ تک لازم ہو گی پس عدم
واجب لازم آویگا کیونکہ معلول کے رفع سے علت کا رفع لازم آویگا اور
وہ محال ہی۔ محقق طوسی بعد اس الزام کے کہتے ہین کہ بحمد اللہ فلاسفہ کو اس
الزام سے مفر نہین ہی۔ بعض لوگون کے مذاہب یہ ہین کہ خدا بعض ممکنات پر
قادر نہین ہی اور یہ مذاہب باطل ہین اون مذاہب مین سے ایک مذہب
نظام ہی اوسکا مذہب یہ ہی کہ جناب باری قبیح پر قادر نہین ہی نظام نے
اپنے مذہب کے ثبوت مین یہ حجت پیش کی ہی کہ اگر خدا قبیح پر قادر ہو تو لازم آویگا
کہ وہ جاہل ہو اور محتاج ہو اور لازم محال ہی پس ملزوم بھی محال ہی۔
بیان ملازمت یہ ہی کہ اگر اوسکا قادر ہونا بہ نسبت قبیح کے صحیح ہو تو قبیح
بہ نسبت جناب باری کے ممکن ہوگا اور ممکن کے فرض وقوع سے کوئی
محال نہین لازم آویگا پس ہم فرض کیے لیتے ہین کہ قبیح واقع ہوا پس
یا جناب باری کو اوسکے قبح کا علم ہے یا نہین اگر اوسکو علم اوس کے قبح کا
نہین ہی تو جناب باری کا جہل لازم آتا ہی اور اگر وہ اوسکے قبح کا عالم ہی تو
اوس کو احتیاج جانب قبیح ہوگی کیونکہ اگر وہ محتاج اوس کا نہوتا
تو وہ اوس سے صادر کیون ہوتا اسلیے کہ وہ شخص جو کسی چیز سے غنی ہوتا ہی
اور اوسکے قبح کا عالم ہوتا ہی اگر وہ حکیم بھی ہوگا تو اوس فعل کو ہرگز نہ کریگا
اور جناب باری حکیم ہی پس جب حکیم سے قبیح واقع ہوگا تو بغیر اسکے کہ وہ

اوسکا محتاج ہو قبیح فعل نہ واقع ہوگا پس ملازمت واضح ہوگئی لیکن لازم کا محال ہونا پس وہ اس سبب سے ہی کہ جناب باریتعالی جمیع معلومات کا عالم ہے اور اپنے ماسوا سے غنی ہی۔

جواب اسکا یہ دیا گیا ہی کہ کسی شئے کے مقدور ہونے سے اوسکا واقع ہونا بھی لازم نہین ہی کیونکہ جائز ہی کہ کوئی شئے ممکن لذاتہ ہو اور واقع نہو اور جہل اور احتیاج دونون قبیح کے وقوع کے لیے لازم ہین اوسکے مقدور ہونے کے لیے لازم نہین ہین تاکہ جہل وعلم کے استحالہ سے مقدوریت بھی محال ہو پس باریتعالی شانہ قبیح پر قادر ہی مگر اوس سے واقع نہین ہوتا کیونکہ اوسکی طرف کوئی داعی نہین ہان اوس سے قبیح کا واقع ہونا ممتنع ہی کیونکہ وہ مستلزم جہل واحتیاج ہی جو اوسکے حق مین مستحیل ہے اس مقام پر ایک اعتراض کیا گیا ہی اور اوسکا ایک جواب دیا گیا ہی۔

اعتراض یہ ہی کہ جب صدور قبیح جناب باری سے ممتنع ہوا جیسا کہ تمنے ذکر کیا تو باریتعالی قبیح پر قادر نہوگا کیونکہ جو شئے ممتنع ہوتی ہے وہ مقدور بھی نہین ہوتی۔ جواب یہ ہی کہ قبیح کے دو اعتبار ہین ایک تو بنظر ذات قبیح دوسرے بنظر حکمت پس اعتبار اول سے وہ ممکن ہی اور اسی اعتبار سے وہ مقدور بھی ہی اور دوسرے اعتبار سے وہ ممتنع ہی پس امتناع قبیح حکمت کی حیثیت سے ہی نہ اس حیثیت سے کہ وہ فی نفسہ ممتنع ہی منجملہ اون مذاہب کے جو یہان

بحث مین باطل کیے گئے ہین ایک مذہب عباد بن سلیمان حمیری ہی وہ یہ ہی کہ
خدا اپنے معلوم کے خلاف پر قادر نہین ہی - اوسکی حجت یہ ہی کہ خدا کو جسکے
واقع ہونے کا علم ہوا ہے اوسکا واقع ہونا واجب ہی اور جس چیز کا نہ واقع
ہونا اوسکو معلوم ہی وہ ممتنع ہے کیونکہ اگر وہ چیز جسکے وقوع کا علم اوسکو ہو
وہ نہ واقع ہو اور وہ شے جسکے عدم وقوع کا علم اوسے ہو واقع ہو تو لازم
آئیگا کہ اوسکا علم جہل سے منقلب ہو جائے اور جہل علم سے بدل جائے اور
یہ محال ہے - پس وہ شئے جس کا واقع ہونا معلوم ہی اوسکا نہونا ممتنع ہی
اور وہ شئے جس کا عدم معلوم ہے اوسکا خلاف یعنی ہونا واجب ہے پس ایک
قیاس اس طرح کا صادق آئیگا کہ خلاف معلوم یا واجب ہی یا ممتنع ہی اور
کوئی شے واجب و ممتنع سے مقدور نہین نتیجہ یہ نکلے گا کہ کوئی شے جو خلاف
معلوم خدا ہے وہ مقدور خدا نہین ہی - پہلا مقدمہ قیاس یعنی صغری
اسلیے صادق ہی جو ہمنے بیان کیا اور دوسرا مقدمہ قیاس یعنی کبری کا صدق
اسلیے ہی کہ متعلق قدرت کا وجود صحیح ہی اور اوسکا معدوم ہونا بھی صحیح ہے
اور واجب کا عدم صحیح نہین ہی اور ممتنع کا وجود صحیح نہین ہی پس قدرت
ان دونون پر نہ ہوگی -

جواب اس استدلال کا کئی طرح سے دیا گیا ہی یعنی الزامی اور حلّی الزامی
یہ ہی کہ اس دلیل سے لازم آتا ہی کہ خدا اور غیر خدا کے لیے کوئی مقدور ہی نہو

کیونکہ شئے کا یا وجود معلوم ہے یا عدم معلوم ہی معلوم الوجود کے نقیض یعنی عدم ممتنع ہے پس وجود اوسکا واجب ہوگا اور معلوم العدم کے نقیض واجب ہوگی پس وہ ممتنع ہوگا اور واجب و ممتنع پر قدرت نہین ہوتی پس کسی چیز پر کسی کو قدرت نہ ہوئی اور یہ بداہت کے خلاف ہی۔

دوسرا حلی جواب یہ ہی کہ قیاس مین جو حد اوسط ہی وہ دونون مقدمون مین متحد نہین ہی کیونکہ پہلے مقدمہ مین جو واجب و ممتنع مذکور ہین وہ غیر کے جہت سے واجب یا ممتنع ہین اور وہ غیر علم ہے کیونکہ علم ہی کے تعلق سے وہ واجب یا ممتنع ہوگیا ہی اور کبریٰ مین ممتنع و واجب ذاتی ہین کیونکہ جو منافی قدرت ہی وہ وجوب ذاتی اور امتناع ذاتی ہے اور جبکہ حد اوسط قیاس مین متحد نہین ہی تو نتیجہ صحیح نہین نکل سکتا اور دوسرا جواب حلی یہ ہی کہ علم تابع معلوم ہی مثلاً آسمان جیسا واقع ہے ویسا ہی علم ہوگا اور جو چیز تابع ہوتی ہے وہ موثر نہین ہوتی پس جب علم مؤثر نہ ہوا تو شے اپنے حد امکان سے خارج ہوکر حدِ وجوب امتناع مین نہ داخل ہوگی پہلا مقدمہ یعنی علم کا تابع ہونا اسلیئے ثابت ہی کہ علم مثال معلوم ہوتا ہی اور معلوم کی حکایت ہی اور مطابق معلوم ہی اور جو مطابقت مین اصل ہے وہ معلوم ہی ہے پس علم تابع وقوع معلوم ہوگا اور وقوع معلوم تابع اس بات کا ہی کہ اوسپر قدرت ہو اور دوسرا مقدمہ یعنی جو چیز تابع ہوتی ہی

وہ موثر نہین ہوتی اسلیے ثابت ہی کہ تابع متاخر ہوتا ہی اور کوئی شے
موثر سے متاخر نہین ہوتی پس اگر فرض کیا جائے کہ علم مؤثر ہے تو لازم آئیگا
کہ ساتھ ہی متاخر بھی ہو اور متقدم بھی ہو اور اجتماع تاخر و تقدم حالت
واحدہ مین محال ہی اس جواب کہ مقدمۂ اول مین نظر کی گئی ہی کیونکہ یہ جبھی
تمام ہوگا جب علم انفعالی ہو کیونکہ علم انفعالی ہی تابع معلوم ہوتا ہے
اور علم خدا علم انفعالی نہین ہی بلکہ علم فعلی ہے اور مذاہب باطلہ مین سے
مذہب کعبی ہی اوسکا مذہب یہ ہی کہ باریتعالی اون افعال پر جو بندون کی مقدور
کے مثل ہین قادر نہین ہی اوسنے اپنے مذہب مختار پر یہ استدلال کیا ہی
کہ بندے کا فعل یا تو طاعت ہی یا سفاہت ہی یا عبث ہی کیونکہ وہ فعل
یا کسی غرض سے واقع ہوگا یا کسی غرض سے نہ واقع ہوگا دوسرا عبث ہی
اور اول یا موافق احکام شرع واقع ہوگا یا موافق شرع نہ ہوگا اول
طاعت کے نام سے موسوم ہوتا ہی اور دوسرا سفاہت ہی پس بندہ کا فعل
ان تینون قسمون سے خارج نہین پس اگر خداوند عالم عبد کے مقدور کے مثل پر
قادر ہو تو بندہ کے مانند خود بھی طاعت و سفاہت و عبث سے موصوف
ہوگا اور امر اول یعنی اطاعت اس بات کی مستلزم ہی کہ باریتعالی کے لیے
کوئی آمر یعنی حاکم ہو اور یہ محال ہے اور عبث و سفاہت قبیح ہین
اور قبیح جناب باری پر محال ہے پس خدا مثل مقدور عبد پر

قادر نہ ہو گا اور یہی مطلوب ہی۔
جواب یہ دیا گیا ہی کہ مثلین جیسا کہ قبل مین بیان ہو چکا وہ دو امر ہین جو حقیقت مین متحد ہون مانند حرکت جبل اور حرکت دست کی کیونکہ حرکت اون دونون مین ایک ہی ہی اور دونون حقیقت مین متوافق ہین پس اس سے یہ نہین لازم آتا کہ وہ دونون عوارض مین بھی یکسان ہون اور طاعت وسفاہت وعبث اوصاف ہین جو فعل کے لیے عارض ہوتے ہین جو موجب مخالفت فعل نہین ہوتے یعنی یہ ضروری نہین ہے کہ یہ عوارض ملکر فعل کو بھی مختلف کر دین محقق طوسی نے کہا ہی کہ اگر مراد مستدل یہ ہی کہ خدا اوس مثل فعل عبد پر قادر نہین جو اون صفات کے ساتھ ہو جسکے بغیر فعل کا صدور ممکن نہین تو جواب نہ ہو گا بلکہ جواب یہ ہو گا کہ اگر اوسنے عبث سے ارادہ اوس چیز کا کیا ہی جو عبث نہ ہو تو ہم اوسکے عدم جواز کو منع کرینگے کیونکہ جتنے افعال آلہی ہین وہ سب اسی طرح ہین اور اگر ارادہ کیا ہی اوس فعل کا جسکے لیے کوئی غایت صحیح عقلا اور شرعا نہ ہو تو حصر ممنوع ہے کیونکہ جتنے مباحات ہین وہ سب نہ طاعت ہین نہ عبث ہین نہ سفاہت ہین اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جاوے تو ہم اس امر کو نہین تسلیم کرتے کہ خدا طاعت وسفاہت وعبث پر قادر نہین ہے کیونکہ وہ ممکن ہین اور جو ممکن ہی وہ خدا کا مقدور ہی ہان

صارف خدا کو اوس فعل سے باز رکھتا ہی مگر اوس سے عدم قدرت نہین لازم آتا۔
منجملہ مذاہب باطلہ جبائیون کا یہی مذہب ہی تو وہ مذہب یہ ہی کہ خدا بندہ
کے عین مقدور پر قادر نہین ہی۔ اس مذہب پر اونھون نے یہ استدلال قائم
کیا ہی کہ اگر خدا ے تعالیٰ عین مقدور عبد پر قادر ہو تو دو قادر ایک
مقدور پر مجتمع ہونگے اور وہ باطل ہی کیونکہ اگر ایک مقدور پر دو قادر جمع
ہون تو اجتماع نقیضین لازم آویگا اور وہ محال ہی۔
بیان ملازمۃ یہ ہی کہ مقدور کی شان سے واقع ہونا اوسوقت ہی
جب داعی قادر کے لئے موجود ہو اور جسوقت اوس مقدور کا کوئی صارف
ہو تو اوسکو عدم ہی پر باقی رہنا چاہیے۔ پس اگر مقدور واحد دو
قادرون سے واقع ہو اور فرض کرین کہ ایک کے پاس فعل کا داعی
موجود ہی اور دوسرے کے پاس فعل کا صارف ایک ہی وقت مین موجود ہی
تو لازم آیگا کہ داعی کے اعتبار سے موجود ہو اور صارف کے اعتبار
سے مفقود ہو پس موجود بھی ہوگا اور معدوم بھی ہوگا اور یہ دونون
متناقض ہین پس خلف لازم آیگا۔
جواب اس استدلال کا یہ دیا گیا ہے کہ مقدور کا مشترک ہونا اوسیوقت
ممکن ہی جب ایک کی طرف وہ منسوب نہ ہو لیکن جب وہ ایک کی طرف
منسوب ہو تو اوسمین اشتراک اس اضافت کے اعتبار سے ممتنع ہوگا

پس وہ مقدور جسکی نسبت کسی ایک کی جانب نہین دیگئی اوسکی نسبت اون دونون مین سی ہرایک کی طرف ممکن ہی مگر ایک ہی مرتبہ مین نہین بلکہ علی سبیل البدلیتہ اور یہی اس بات سے مراد ہی کہ جو ایک کا مقدور ہی وہی دوسرے کا بھی مقدور رہے۔ اور اجتماع نقیضین نہ لازم آئیگا کیونکہ مقدور کا حالتِ عدم پر باقی رہنا اوسوقت جب صارف قادر معین کے پاس موجود ہو ممنوع ہی بلکہ اوسوقت اوسکا عدم ہوگا جب دواعی بالکل نہ پائے جاتے ہون اور صارف ہر طرح سے پائے جاتے ہون اور جس امر مین ہم بحث کر رہے ہین وہان ایسا نہین ہے۔ اسمین ایک نظر کی گئی ہی اول اسوجہ سے کہ اس طرح کا فعل قبل اسکے کہ کسی ایک کی طرف اوسکی نسبت دیجائے عین مقدور کسی کا نہین ہو سکتا اور اسوقت مین قدرت ہرایک کی دوسرے مقدور کے مثل سے متعلق ہوگی نہ دوسرے مقدور کے عین سے اور یہ مسئلہ محل نزاع نہین ہے۔

دوسرے اس جہت سے کہ صارف عدم داعی کا نام نہین ہی بلکہ جس طرح داعی ایک ایسا معنی ہی جو قادر مین موجود ہی کہ جب وہ معنی قادر مین پائے جاتے ہین تو قادر وجود مراد کے لیے سبب تام ہو جاتا ہی اوسی طرح صارف بھی ایک ایسا معنی ہی کہ جسوقت قادر مین وہ معنی پائے جاتے ہین تو قادر اس بات کا سبب تام ہو جاتا ہی کہ جس فعل سے یہ صارف ہی وہ معدوم ہو اور انتفاء داعی وجود صارف کو لازم ہی اور جبکہ یہی حال ہی تو ایک کا

ان دونون مین سے اوس چیز کا واجب کرنیوالا قرار دینا جس سے وہ متعلق ہی
تحکم اور زبردستی ہے بلکہ جواب یہ ہی کہ دو قادرون مین سے جو
قوی تر ہی اوسکا فعل واقع ہوگا مثلاً اللہ تعالیٰ نے کسی فعل کا ارادہ کیا
اور بندہ نے اوس سے کراہت کی اور وہ فعل دونون کا مقدور قبل اعتبار
وقوع ہی تو قوتِ قادرِ قوی نے دوسرے قادر کی قوت کو منع کر دیا اور روک دیا
ایسی حالت مین جب قوی قادر نے کسی قادر کو فعل سے روک دیا ہو تو مقدوریت
قادر ضعیف سے وہ فعل خارج نہین ہوا ہی کیونکہ فعل قادر عدم مانع سے مشروط
ہوتا ہی پس مانع ہونا کسی شے کا قادر کو قادریت سے نہین نکالتا ہی اسی طرح
خدا کا بندہ کو کسی فعل پر اپنی قدرت کو عمل مین نہ لانے سے قادر کر دینا اس بات کو
لازم نہین کرتا کہ فی نفسہ وہ فعل خدا کا مقدور نہین ہی۔

بحث اثبات علم خدا

بجز جماعت قلیل فلاسفہ کے سب عقلاء کا اس امر مین اتفاق ہی کہ خدا عالم
جمیع اشیا ہی قبل استدلال اسکا بیان مناسب ہے کہ خدا کے علم سے کیا مراد ہی پس ہم کہتے ہین
کہ انسان کا علم اس طرح سے ہی کہ پہلے کوئی امر معلوم نہ ہو پھر اوس پر وہ منکشف
وظاہر ہو پس مطلق علم سے مراد یہ ہی کہ نفس پر کوئی شئے ظاہر و منکشف ہو
پس خدا کا علم اشیاء اونکا ظہور و انکشاف ہی نہ اس طرح کہ پہلے کوئی شئے
ظاہر نہ تھی پھر ظاہر ہوئی بلکہ اس معنے سے خدا پر اشیاء ظاہر ہین کہ اوس سے

کبھی نہ غائب تھین اور نہ غائب ہونگی جس سے اوسمین کوئی تغیر نہین ہوتا اور
نہ کسی صورت کا خدا مین حلول ہوتا ہی نہ کوئی صفت اوسمین حاصل ہوتی ہی
نہ کسی قسم کی کثرت خدا مین لازم آتی ہی اور جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے
کہ خدا کے علم کے ثبوت مین متکلمین کی دو دلیلین ہین۔

اوّل دلیل یہ ہی کہ جب یہ ثابت ہوا کہ خدا قادر مختار ہی* تو یہ ثابت ہے
کہ خدا عالم ہے کیونکہ قادر مختار کے لیے داعی واجب ہی جیسا کہ بیان
ہوچکا ہی اور داعی کا وجود بدون اس بات کے ممکن نہین ہی کہ فاعل کو مصلحت
اور مفسدہ فعل کا شعور ہو اور یہی علم ہی۔

دوسری دلیل اونکی یہ ہی کہ عالم مین بیشمار مصالح و فوائد عاقلانہ ترتیب
حکیمانہ انتظام کے ساتھ موجود ہین اور جو شے ایسی ہو اوسکے موجد و مدبر کی
نسبت اس امر مین شک نہین ہوسکتا کہ وہ اوس شے کے مفاسد و مصالح کا
عالم ہی اور یہی مطلوب ہے اس دلیل کا ثبوت دو مقدمون کے ثبوت پر
موقوف ہی اول عالم مین عاقلانہ انتظام کا وجود دوسرے یہ بات کہ
جس شخص سے عاقلانہ انتظام ہو اوسکا عالم ہونا ضرور ہے۔

اول مقدمہ کا ثبوت عالم کی وہ عجیب و غریب ترتیب اور اون بیشمار
مصالح و منافع سے اوسکی ترکیب ہے جو ہر شخص کے مشاہدہ مین ہین جن مین سے
بعض اس کتاب مین بیان ہوے ہین اور جنمین سے بعض علوم طبقات الارض

اور طبیعیات اور تشریح و منافع اعضا بلکہ اکثر علوم سے بعد تحقیقات ظاہر ہوے ہین
دوسرے مقدمہ کا ثبوت بدیہی ہی مثلاً جو شخص فصیح و بلیغ عبارتون کو
باقاعدہ کتابون کو اسی طرح اور علامتون کو دیکھیگا جس مین غرض صحیح
کے مطابق کثرت کے ساتھ یہ انتظام پایا جاتا ہو اور اتفاقات و شاذ و نادر کا
احتمال اوس انتظام مین نہ ہو تو اس امر مین اوسکو شک نہ رہیگا کہ اوس
شئے کا موجد و مدبر اوس کے مفاسد و مصالح کا عالم ہے اور جب ان دونون
مقدمون کا ثبوت بدیہی ہی تو اس امر کے ثبوت مین شک نہین ہوسکتا کہ موجد
و مدبر عالم مفاسد و مصالح عالم کا عالم ہے یہ دلیل اسوجہ سے عمدہ ہے کہ
خدا کی قدرت و اختیار کے ثبوت پر خدا کے علم کا ثبوت موقوف نہین رہتا
بلکہ اسوجہ سے بھی عمدہ ہی کہ ایسے مقدمون سے یہ نتیجہ نکلتا ہی جنکا ثبوت
بدیہی ہی۔ اس دلیل پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اگر مراد یہ ہی کہ جمیع وجوہ سے
عالم موافق مصلحت و موجب منفعت ہی تو یہ مسلم نہین ہی اور اگر مراد یہ ہی کہ بعض
وجوہ سے موافق مصلحت و موجب منفعت ہی تو یہ امر خدا کے علم پر دلالت نہین
کرتا اکثر چیزین مثل آگ و پانی کے ایسی ہین جو عالم نہین ہین مگر اون سے
نفع ہوتا ہی۔ جواب اسکا یہ ہی کہ ہر شخص فطرت سے اس امر کو جانتا ہی کہ جو شئے
ایسی ہو جسمین اس کثرت سے مصالح و منافع موجود ہون جس کثرت سے
عالم مین منافع و مصالح ہین اوسکا بانی و مدبر ضرور اوسکے مفاسد و مصالح کا

عالم ہی اور اسی قدر خدا کے علم کے ثبوت مین کافی ہی یہ امر ضرور نہین کہ وہ شئے جمیع وجوہ سے قرین مصالح ومنافع اس حیثیت سے ہو کہ اوسمین کوئی مفسدہ اور مضرت نہ ہو جیسا کہ اون مثالون سے ظاہر ہے جنکو ہمنے بیان کیا ہی کیونکہ اگر کسی فصیح عبارت یا باقاعدہ کتابت مین بعض بعض نقص ہون تو بھی اس مین شک کسی کو نہین ہو سکتا کہ فصیح عبارت یا باقاعدہ کتابت کا موجد اوس عبارت کتابت کے مفاسد ومصالح کا عالم ہی۔

دوسرا اعتراض یہ ہی کہ دلیل علم موجد پر دلالت نہین کرتی کیونکہ مگس عسل کیا عجیب وغریب اپنا گھر بناتی ہی حالانکہ وہ عالم نہین ہی۔ جواب اوسکا یہ دیا گیا ہی کہ یہ مسلم نہین ہی کہ مگس عسل اپنے گھر کے متعلق مفاسد ومصالح کی عالم نہین ہے اور حکمار کی بھی دو دلیلین ہین ایک یہ کہ خدا مجرد ہی کیونکہ وہ جسم وجسمانی نہین جیسا کہ ثابت ہوگا اور ہر مجرد عاقل کلیات ہی جیسا کہ بیان ہو چکا ہے پس یہ ثابت ہوا کہ خدا عالم ہے۔

دوسری دلیل یہ ہی کہ خدائے تعالیٰ اپنی ذات کو جانتا ہے کیونکہ تعقل یہ ہے کہ وہ ماہیت جو علائق مادی سے مجرد ہو وہ مجرد قائم بالذات کے لیے حاضر ہو اور وہ خدا کی شان مین حاصل ہی کیونکہ اوسکی ذات مجرد اوسکی ذات سے غائب نہین ہی پس ثابت ہوا کہ خدا عالم اپنی ذات کا ہی اور جب خدا عالم اپنی ذات کا ہے تو اوسکی ذات کے علاوہ جو اشیا ہین اونکا بھی وہ عالم ہی کیونکہ اوسکی ذات کے

علاوہ جتنے موجودات ہین اون سب کی علت اول وراونکا مبداء بواسطہ یا بلاواسطہ خدا ہی ہی اورجب خدا سب کی علت ہی اور علم علت سے معلول کا علم واجب ہے تو ثابت ہوا کہ خدا جمیع موجودات کا عالم ہے یہ دونون دلیلین مجروح و مقدوح ہین مگر بطور تائید ی دلیلون کے اون سے کام نکل سکتا ہے کیونکہ عقل اس امر کو قبول کرتی ہی کہ مجرد بوجہ مناسبت اور مجردات کا عالم ہوا اورجب یہ ثابت ہوا کہ خدا عالم ہی تو یہ بھی ثابت ہی کہ خدا جمیع اشیاء کا عالم ہے کیونکہ نسبت ہرشئے کی اللہ تعالی کے علم سے مساوی اور یکسان ہی پس اگر اللہ تعالی کا علم بعض اشیاء سے متعلق ہو اور بعض اشیاء سے متعلق نہ ہو تو ترجیح بلا مرجح یعنی تخصیص بلا مخصص لازم آویگی اور وہ محال ہی برخلاف انسان کے علم کے کہ اوسکے علوم موقوف ایسے آلات پر ہین جو اوسکی ذات پر زائد ہین مثلاً قوت سماعت و بصارت اور وہی مخصص ہین حکماء کہتے ہین کہ اللہ تعالی کو علم اون جزئیات کا نہین ہوتا ہی جنکی شان سے تغیر وحدوث ہی مثلاً زید ایک مکان مین ہی پھر اوس مکان سے دوسرے وقت مین جب زید خارج ہوگا تو یہ علم جزئیات زمانی سے ہے اور اسوجہ سے کہ اللہ تعالی کی ذات جہل سے متصف نہ ہو کہتے ہین کہ اللہ تعالی کا علم جزئیات بطریق کلی اوسی طرح سے جس طرح حساب سے یہ معلوم ہوجاتا ہی کہ چاند گہن اوسوقت ضرور ہوگا مثلاً جب چاند برج حمل کے اول درجہ مین ہوگا

توگہن ہوگا مگر جب چاند گہن ہوتا ہی اوسوقت اوسکو اطلاع نہ ہو پس جس طرح سے انسان کا علم ہی اوسی طرح اللہ تعالیٰ کو جزئیات زمانی کا علم ہے متکلمین اس تاویل علیل سے اسوجہ سے راضی نہین ہین کہ حکماء کی دلیل اس باب مین نہایت ضعیف ہی اور قول حکماء کے باطل ہونیکی یہ دلیل ہی کہ یہ تو ایسا نقص ہی جس سے انسان کا اللہ تعالیٰ سے اکمل ہونا لازم آتا ہی کیونکہ انسان کو جزئیات کا علم ہو اور اللہ تعالیٰ کو علم نہ ہو یہ صریحی نقص ہی۔

حکماء کی یہ دلیل ہی کہ علم اسی بات کا نام ہی کہ عالم کے نزدیک ایک ایسی صورت حاصل ہو جو معلوم کے مطابق ہو جب تعریف علم یہ ہوئی تو باریتعالیٰ جزئی کا اگر بوجہ جزئی جانے مثلاً خدا نے زید کو جانا کہ اسوقت وہ گھر مین ہی پھر زید مکان سے باہر آیا تو اب ہم کہین گے کہ آیا وہ علم اول باقی ہی یا بدل گیا اگر وہی پہلا علم باقی ہی تو یہ جہل ہی کیونکہ زید اب مکان سے خارج ہوا اور اگر علم اول مطابق واقع اس طور سے بدل گیا کہ پہلے زید کی وجود کا علم مکان سابق مین تھا اب زید کے خروج کا علم ہو گیا تو علم باری مین تغیر ہوا اور اللہ تعالیٰ کی ذات مین تغیر اور اللہ تعالیٰ کا محلّ حوادث ہونا لازم آیا اور جب اللہ تعالیٰ کے لیے جہل اور محلّ حوادث ہونا محال ہے تو بجز اوس صورت کے جو ہمنے مثال مین بیان کی ہی کسی طرح اللہ تعالیٰ کو علم جزئیات حاصل نہین ہوسکتا۔

حکیم محقق نصیر الدین طوسی نے حکما کی اس دلیل کو پہلے اونکے اصول مسلمہ سے
توڑا ہی پھر اس شبہہ کو دلیل سے حل کیا ہی۔ بیان نقض کا یہ ہی کہ اے حکما تم
یہ کہتے ہو کہ علم علت مستلزم علم معلول ہی اور یہ بھی کہتے ہو کہ خداوند عالم جمیع
ممکنات کی علت ہی اور یہ بھی کہتے ہو کہ خدا اپنی ذات کا عالم ہی پھر کیونکر
ہوسکتا ہی کہ علم علت ہو اور علم معلول نہ ہو اور جب یہ اصول حکما کے
مسلمہ ہین تو عجب ہے کہ باوجود دعوی ذکا اونھون سے اس تناقض سے کیونکر
غفلت کی ہی پس وہ اس حالت مین پانچ امرون مین مبتلا ہوگئے ہین یا اسکا
اقرار کرین کہ ان جزئیات زمانی کی علتون کا سلسلہ علت اول یعنی اللہ تعالیٰ پر
منتہی نہین ہوتا یا اسکا انکار کرین جو کہتے ہین کہ علم علت مستلزم علم معلول ہی
یا اس بات کا اعتراف کرین کہ ہم اس امر کے ثابت کرنے سے عاجز ہین کہ اللہ تعالے
اپنی ذات کا عالم ہے یا اپنے اس قول سے انحراف کرین کہ علم صورت معلوم کا
مساوی عالم مین ہوتا ہی یا اس بات کو جائز رکھین کہ اللہ تعالیٰ محل حوادث ہی
اس نقض کے ذکر فرمانے کے بعد حکیم محقق نے اس شبہہ کو یون حل فرمایا ہی کہ
کہ تمنے جس اشکال کا ذکر کیا ہی وہ تو تب لازم آتا ہی کہ جب علم اللہ تعالیٰ کی
ذات پر زائد ہو اور جبکہ اللہ تعالیٰ کا علم عین ذات ہی اور علم سے مراد معلوم کا
عالم کے سامنے حاضر ہونا ہی پس تغیر معلوم سے تغیر اللہ تعالیٰ کا لازم نہین آتا
کیونکہ ازل سے جو کچھ ہوا ہی اور ابد تک جو کچھ ہوگا وہ سب اللہ تعالیٰ پر

ازل سے ابد تک ایک حالت سے ظاہر ہی یعنی زمانہ جو ظرف موہوم معلومات کا ہی
وہی تمام وکمال اللہ تعالی کے سامنے موجود ہے پھر یہ بات بدیہی ہی کہ جس شخص کو
متغیر کا علم ہوتا ہی تو اوس سے اوس شخص کی ذات مین تغیر لازم نہین آتا اور
متکلمین نے اس شبہہ کا یہ جواب دیا ہی کہ جس مشکل کا ذکر حکماء نے کیا ہی وہ صفات
حقیقی مین ہی امر اضافی مین نہین ہی اور اللہ تعالی کے علم کا تعلق معلوم سے
اضافی ہی پس اضافات مین تغیر واقع ہوتا ہی ذات مین تغیر نہین واقع ہوتا مانند
مثلاً زید گھر مین تھا تو وہ اللہ تعالی پر منکشف تھا اور جب زید گھر سے خارج ہوا تو
اوسکا تعلق علم الٰہی سے ہوگیا پس علم اللہ تعالی کا ازل سے ابد تک یکسان ہی
اور معلومات سے اوسکا تعلق ایک امر اعتباری و اضافی ہی اور تغیر اضافت سے
تغیر مضاف الیہ مین نہین لازم آتا حاصل جواب متکلمین یہ ہی کہ یہ جائز ہی کہ ایک شی کی
جانب بہت سی اضافتین ہون مثلاً ایک قدرت کی جانب بہت سے مقدورون کی
اضافت ہوتی ہی اور مقدور کے معدوم ہوجانے سے قدرت قادر مین تغیر
نہین ہوتا ہی بعض فلاسفہ کہتے ہین کہ خدا کو اپنی ذات کا علم نہین ہی اونکی
حجت یہ ہی کہ علم یا صورت معلوم کا عالم مین حصول ہی یا اضافت درمیان
عالم و معلوم ہے اور یہ مستلزم کثرت ہی اور وہ خدا کے لیے محال ہی جواب
اوسکا یہ ہی کہ جب اپنی ذات کا علم ہے تو حصول صورت معلوم کی حاجت نہین ہی
اور صورت اضافت اعتباری مغایرت کافی ہی۔

بحث نفی احتیاج خدا

اللہ تعالیٰ کا وجوب وجود اس امر کی دلیل ہی کہ خدا غنی ہے اسلیے کہ غنی وہ ہے جو ذات مین اور صفات مین کسی غیر کا محتاج نہین ہی۔
دلیل اس امر کی کہ اللہ تعالیٰ ذات مین کسیکا محتاج نہین ہی یہ ہی کہ یہ ظاہر ہی کہ جو شئے ذات مین اپنے غیر کی محتاج ہی وہ ممکن ہی اور یہ خلاف مفروض محال ہی کیونکہ خدا واجب الوجود فرض ہوا ہی اور لازم آتا ہی کہ شئے اپنے نقیض سے متصف ہو اور وہ بھی محال ہی اور دلیل اس بات کی کہ اللہ تعالیٰ صفت مین اپنے غیر کا محتاج نہین ہی یہ ہی کہ اگر اللہ تعالیٰ کسی صفت مین غیر کا محتاج ہوگا تو منفعل و متاثر اور مستکمل اپنے غیر سے ہوگا اور یہ محال ہی۔

بحث اسکی کہ خدا محل حوادث نہین ہی

محل حوادث ہونے سے مراد یہ ہی کہ ایک ایسی حالت جو پہلے نتھی وہ حاصل ہو اور جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ خدا اگر محل حوادث ہو تو خدا مین تغیر لازم آویگا کیونکہ تغیر یہی ہی کہ جو حالت پہلے تھی وہ باقی نہ رہے اور دوسری حالت جو موجود نہ تھی وہ موجود ہو اور تغیر واجب الوجود مین اسلیے محال ہی کہ تغیر کو انفعال و تاثر لازم ہی اور انفعال واجب الوجود کی لیے محال ہے کیونکہ جو شئے منفعل ہوگی اوسمین استعداد اثر کے قبول کرنے کی ہوگی اور یہ صفت مادیات سے ہے اور واجب الوجود مادی نہین ہی پس منفعل نہ ہوگا اور جب منفعل نہ ہوگا تو متغیر نہ ہوگا

اور جب متغیر نہ ہوگا تو محل حوادث نہ ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہی کہ کل حوادث کے لیے علت واجب ہی پس علت اصل حادث کی جو واجب الوجود کی ذات سے قائم ہی یا واجب الوجود ہوگا یا غیر واجب الوجود ہوگا دونو قسمین محال ہین۔ قسم اول اسلیے محال ہی کہ تاثیر واجب الوجود کی حادث مین یا ایجاب سے ہوگی یا اختیار سے ہوگی۔ اگر ایجاب سے ہوگی تو وہ حادث قدیم ہوگا کیونکہ فاعل موجب کے اثر کا قدیم ہونا لازم ہے پس جو شئی حادث فرض ہوئی ہی وہ قدیم ہوگی۔ اور لازم آئیگا کہ کوئی شئے قدیم بھی ہو اور حادث بھی ہو اور یہ ظاہر البطلان ہی اور اگر اوسمین تاثیر واجب الوجود کے اختیار سے ہوگی تو لازم آویگا کہ حادث کا وجود اوسکے وجود کے قبل ہو کیونکہ واجب ہے کہ یہ حادث صفت کمال سے ہو سلئے کہ نقائص سے جناب الٰہی کا اتصاف جائز نہین ہی اور جب یہ حادث صفات کمال سے ہوگا تو صفات کمال کا منشا ذات واجب ہوگی اور جب صفات کمال کا منشا ذات واجب ہوگی تو جتنی صفات کمال ہین وہ سب ا‌سکے ساتھ موجود ہونگے اور ذات اللہ تعالیٰ کی ازلی ہی پس لازم آتا ہی کہ ذات کی طرح یہ حادث بھی ازلی ہو مگر فرض یہ ہی کہ وہ حادث ہی پس خلاف مفروض محال لازم آئیگا اور اگر واجب الوجود کا غیر حوادث کی علت ہوگا تو واجب الوجود غیر کا محتاج ہوگا اور یہ محال ہی جیساکہ بیان ہوا۔

بحث اسکی کہ خدا کا حیات سے اتصاف صحیح ہی

قرآن مجید سے اللہ تعالی کا صفت حیات سے متصف ہونا ثابت ہی اور عقلا نے
اس امر مین اتفاق کیا ہو کہ اللہ تعالی حیّ ہی اور جب آدمی کی حیات ایک
عرض ہی جسکا سبب اعتدال مزاج ہی اور اللہ تعالی کے لیے مزاج نہین ہی
کیونکہ مزاج کا وجود جسم پر موقوف ہی اور اللہ تعالی کے لیے جسم نہین ہے
اسلیے عقلا نے خدا کی صفت حیات مین دو وجہون سے نظر کی ہے اور
اون مین اختلاف ہوا ایک یہ کہ حیات صفت ثبوتی ہی یا امر سلبی ہی دوسرے
یہ کہ معنی حیات کی ایسی حالت مین کیا ہین جب اللہ تعالی اس صفت سے متصف ہو
وہ لوگ جو اس بات کے قائل ہین کہ اوسکی صفات اوسکی ذات پر زائد ہین وہ
اس بات کے قائل ہین کہ خدا کے لیے ایک صفت ثبوتی ہی جو اوسکی ذات پر
زائد ہی اور وہ حیات ہی اوسی کے سبب سے صحیح ہی کہ وہ قادر ہوا اور عالم ہو اور
وہ لوگ جو صفات کی نفی کرتے ہین وہ اسکے قائل ہین کہ حیات امر سلبی ہے اور
معنی اوسکے یہ کہتے ہین کہ حیّ وہ ہی جسکا قادر ہونا اور عالم ہونا محال نہ ہو
اور جب یہ صفتین جناب الہی کے لیے ثابت ہین جیسا کہ بیان ہوا تو اللہ تعالی کا
اس معنی سے صفت حیات سے متصف ہونا ثابت ہی۔

اور حکما نے حیّ کے معنی کی تعبیر دراک فعال سے کی ہی میری راے مین
دراک سے مراد بوجہ اتم واکمل مدرک کا صفت ادراک سے متصف ہونا ہی

اور فعال کے معنی بوجہ اتم و اکمل صفت فاعلیت سے متصف ہونا ہی پہلے گروہ نے
اپنے مذہب کے ثبوت مین یہ حجت پیش ہی کہ اگر اوسکی ذات اوس چیز سے مختص ہو
جسکے سبب سے قادر ہونا اور عالم ہونا اوسکا صحیح ہو تو تخصیص بلا مخصص لازم
آتی ہی اور وہ باطل ہی اور جب لازم باطل ہی تو ملزوم بھی باطل ہی بیان ملازمت یہ ہی
کہ جتنی ذاتین ہین سب ذاتیت مین مساوی ہین پس بعض ذاتون کی علم و قدرت کے
ساتھ خصوصیت اور بعض کی عدم خصوصیت تخصیص بلا مخصص ہے اس حجت کا
جواب چند وجہون سے دیا گیا ہی۔ اول یہ کہ ہمنے تسلیم کیا کہ مخصص کی ضرورت ہے
مگر اس مخصص کو ذات پر زائد کیون کہتے ہو کیون یہ جائز نہین کہ یہ اختصاص
اوسکے خصوصیت ذات کی جہت سے ہو اور ہم اس امر کو نہین تسلیم کرتے کہ تمام ذاتون
مین مساوات ہی بلکہ جناب باری کی ذات تمام ذاتون کی مخالف ہے جیسا کہ
بیان ہوگا اور اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جاوے کہ سب ذاتین ذاتیت مین مساوی ہین
اور کسی صفت سے اتصاف کے لیے مخصص کی حاجت ہی تو ہم یہ کہین گے کہ یہ مخصص
ایک خاص ذات کے لیے کیون ہوا دوسرے کے لیے کیون نہین ہوا پس تخصیص
بلا مخصص لازم آویگی اور اگر یہ اتصاف کسی مخصص کی جہت سے ہوگا تو یہی کلام
ہم اوس مخصص مین کرینگے یہانتک کہ تسلسل لازم آئیگا اور وہ محال ہی۔

بحث ادراک خدا

اہل اسلام نے اس امر مین اتفاق کیا ہی کہ اللہ تعالی صفت ادراک سے

متصف ہی کیونکہ قرآن مجید مین وارد ہی کہ اللہ تعالی سمیع و بصیر ہی مگر اللہ تعالی
کے ادراک کے معنی مین اختلاف ہی معتزلہ مین سے ابوالحسن بصری اور کعبی
اور اکثر محققین کے نزدیک خدا اس معنی سے مدرک ہی کہ وہ مدرکات کا علم رکھتا ہی
اور اشاعرہ اور اکثر معتزلہ نے یہ کہا ہی کہ علم و ادراک مین مغایرت ہی ابوالحسن نے
اپنے مذہب پر یہ حجت قائم کی ہی کہ ادراک حق جناب باری مین یا تو علم و
احساس ہوگا یا اون دونون کے غیر کوئی چیز ہوگی اور علم کے غیر کوئی چیز نہین ہے
پس علم ہی متعین ہوگا اور یہی مطلوب ہی۔ احساس کا بطلان تو ظاہر ہے کہ
حواس کا وجود باری تعالی کے لیے محال ہی کیونکہ اوس سے احتیاج
واجب کی اپنے غیر کے جانب لازم آتی ہی اور وہ خلاف مفروض محال و نقص ہی اور
نقص بھی اللہ تعالی کے لیے محال ہی اور یہ امر کہ ادراک غیر علم و احساس ہے
غیر معقول ہے۔ کیونکہ غیر علم و احساس کسی اور شے کا تصور نہین ہوسکتا اور
جب اوسکے غیر کا تصور ہی نہین ہوسکتا تو اوسکے ساتھ حکم کرنا صحیح نہین ہے
کیونکہ جب کسی شے کا کسی شے پر حکم کیا جاتا ہی یا کسی چیز کے ساتھ حکم کیا جاتا ہے
تو پہلے اوسکا تصور ایک ضروری امر ہی اور جب غیر علم و ادراک کسی اور شی کا تصور
نہین ہوسکتا تو اوسکا اثبات جہالت ہی۔ اس حجت مین ایک نظر کی گئی ہی
وہ یہ ہی کہ غیر معقول ہونے سے کیا مراد ہی اگر غیر معقول ہونے سے یہ مراد ہے کہ

---

[۱] اور عقل سے بھی خدا کا ادراک ثابت ہی کیونکہ علم کو ادراک لازم ہی اور خدا کا صفت علم سے متصف ہونا ثابت ہوچکا ہی ۱۲ منہ

اوس سے متصف ہونا کسی چیز کا محال ہی جیسا یہ قول ہی کہ جسم مجرد ہے اور یہ
غیر معقول ہی تو اسی مین تو نزاع ہی پس مصادرۃ علی المطلوب لازم آویگا۔
یا یہ مراد ہی کہ اوسکا تعقل نہین ہوتا تو اوسوقت مین کہا جائیگا کہ کسی شے کی
عدم تعقل سے یہ نہین لازم آتا کہ اوس شے کی نفی بھی کردیجائے کیونکہ اگر
کوئی چیز نامعلوم ہو تو اوس سے یہ نہین لازم آتا کہ اوسکے عدم کا علم ہوجاوے
اشاعرہ نے اور اون لوگون نے جنھون نے ادراک کو علم پر زائد سمجھا ہی اونکی یہ حجت
ہے کہ ادراک علم پر ہم بندون مین زائد ہی جو شاہد و حاضر ہین تو غائب
(یعنے خدا) مین بھی ایسا ہی ہوگا اور دوسری حجت یہ ہی کہ اگر باریتعالی شانہ
ادراک سے موصوف نہو تو ضرور ہی کہ خدا ضد ادراک سے متصف ہو اور یہ اتصاف
باطل ہی کیونکہ ضد ادراک نقص ہی اور نقص جناب باریتعالی پر محال ہے۔
بیان اسکا یہ ہی کہ خداوند عالم حی ہے اور جو حی ہے اوسکے لیے صحیح ہے
کہ وہ مدرک ہو پس اگر باریتعالی مدرک نہو تو لازم آئے کہ عدم ادراک سے متصف ہو
جواب اونکی حجت اول کا یہ ہی کہ زیادتی ادراک شاہد مین مسلم ہی مگر یہ زیادتی
شاہد مین حاسہ کے متاثر ہونے کی طرف راجع ہی اور حاسہ کا ہونا جناب باری
کے لیے محال ہی۔ اور جواب استدلال ثانی یہ ہی کہ ہم یہ نہین تسلیم کرتے کہ اگر وہ
ادراک سے موصوف نہوگا تو اوسکی ضد سے موصوف ہوگا کیونکہ جائز ہی
کہ محل ضدین سے خالی ہو جس طرح ہوا ہے چونکہ وہ جسم ہی اس لحاظ سے صحیح نہ

کہ وہ سوا اوسکے متصف ہو یا بیاض سے متصف ہو مگر ایک سے متصف نہونے کی سبب سے یہ نہین لازم آتا کہ دوسرے سے متصف ہو ہان اوس سے متصف نہونے کے سبب سے یہ بات لازم آتی ہی کہ وہ اوسکے عدم سے متصف ہو اور قیاس شاہد کا یعنی مخلوق کا غائب یعنی اللہ تعالی پر کیونکر صحیح مان لیا جاوے کیونکہ صورت کا حسن مخلوق مین صفات کمال سے ہی اور اللہ تعالی مین یہ بات نہین ہی پس اللہ تعالی اگر وصف ادراک سے متصف نہو تو یہ مسلم نہین ہی کہ وہ اللہ تعالی کے لیے نقص ہی۔ اسی طرح ہم اس امر کو بھی تسلیم نہین کرتے کہ جو حی ہو اوسکے لیے ادراک صحیح ہے کیونکہ اکثر احیا ایسے ہین جنسے ادراک کی نفی کی گئی ہے جیسے مچھلی اور بہت سے جانور ایسے ہین جنکے لیئے سماعت نہین ہی تو ہین بچھو ہے کہ اوسکے لیے بصر نہین ہی اور اکثر کیڑے ایسے ہین جنکے لیے سماعت و بصارت دونوں نہین ہین پس ان مثالوں مین نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہی کہ تمھاری حجت صحیح نہین ہی بعد اس بیان کے ہم کہتے ہین کہ اولی یہ ہی کہ کہا جاوے کہ جب دلیل نقلی سے یہ ثابت ہی کہ جناب باریتعالی ادراک سے متصف ہی تو ہمکو دلیل سے یہ یقین حاصل ہوا کہ خدا ادراک سے متصف ہی تو موافق مقتضائے دلیل ہمکو یقین ہی کہ وہ مدرک ہی اور جب ہمنے اس بات کو دیکھا کہ اگر حقیقت لغوی سے اللہ تعالی کا ادراک مانا جاوے تو لازم آتا ہی کہ باریتعالی آلات جسمانی کا محتاج ہو اور آلات جسمانی کا جناب باری تعالی کے لیے ہونا

محال ہی تو ہمنے سمجھ لیا کہ مراد اوس ادراک سے جس سے جناب باری متصف ہی
حقیقت لغوی نہین ہی۔ اور جب حقیقت لغوی مراد نہ ہوئی تو مجاز پر اوسکا
حمل کرنا ضرور ہوا پس معلوم ہوا کہ مراد ادراک سے علم ہے کیونکہ سب مجازون سے
علم ہی ادراک کے معنی سے قریب ہی اسلیے ادراک کو اقرب مجازات پر حمل
کرکے علم مراد لے لیا کیونکہ علاقہ سبب و مسبب موجود ہی پس ادراک سے علم کا مراد لینا
اس قبیل سے ہی کہ سبب سے مسبب مراد لے لیا جاوے پس مراد مدرک ہونے سے
یہ ہی کہ جناب باریتعالی مدرکات کا عالم ہے۔ وہ لوگ جو اس بات کو منع کرتے ہین
کہ باریتعالی ادراک سے متصف ہو اونکی حجت یہ ہی کہ اگر باریتعالی ادراک سے
متصف ہو تو لازم آویگا کہ وہ آلات جسمانی حسی سے متصف ہو اور جب
لازم باطل ہی تو ملزوم بھی باطل ہوگا۔

بیان ملازمت یہ ہی کہ ادراک بصری یا شعاع کے خروج سے ہوتا ہی یا صورت
مرئی کے انطباع سے ہوتا ہی اور وہ دونون آلۂ جسمانی کے محتاج ہین اور
اسی طرح ادراک سمعی اس بات پر موقوف ہی کہ متموج ہوا صماخ تک پہونچے اور
اسی طرح جو باقی ادراکات ہین وہ بھی محتاج آلات ہین پس اگر جناب باری
ادراک سے موصوف ہو تو لازم آئیگا کہ جناب باری کے لیے آلات جسمانی
بھی ہون اور یہ جناب باری کے لیے محال ہی۔

جواب اس حجت کا دو طریقون سے دیا گیا ہی۔ اول یہ کہ ہم اس بات کے

مانع ہین کہ ادراک بصری شعاع کے خارج ہونے پر یا انطباع پر موقوف ہی جیسا کہ بیان ہو چکا ہی
دوسرے یہ کہ اگر ہم ادراک کا حواس پر موقوف ہونا تسلیم بھی کر لین تو وہ
شاہد مین ہی لیکن غائب مین مسلم نہین ہی پس جائز ہی کہ غائب یعنی
اللہ تعالیٰ کا ادراک موقوف حواس پر نہ ہو اور جب یہ معلوم ہوا کہ محققین کا
مذہب یہ ہی کہ اللہ تعالیٰ کا ادراک علم پر زائد نہین ہی تو جاننا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ
اس معنی سے مدرک ہی کہ وہ مدرکات کا عالم ہی اور جبکہ دلائل سمعی سے یہ ثابت ہی
کہ اللہ تعالیٰ سمیع و بصیر ہے اور اللہ تعالیٰ کے لیے سماعت و بصارت جسمانی
محال ہے اور ادراک اللہ تعالیٰ کے علم پر زائد نہین ہی اور جب یہ ثابت
ہو چکا ہی کہ اللہ تعالیٰ کے علم کی نسبت سب اشیاء کے ساتھ مساوی ہے
اور اوسکی ذات کی نسبت سب موجودات کی جانب یکسان ہی پس یہ بات
ثابت و محقق ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ سمیع و بصیر اس معنی سے ہی کہ وہ اون چیزونکا
عالم ہی جو سننے کے لائق ہین اور دیکھنے کے لائق ہین کیونکہ مقتضی ان دونون
صفتون کی خدا کی ایک ذات ہی حاصل یہ ہی کہ اس اعتبار سے کہ اللہ تعالیٰ کا
علم مسموعات سے متعلق ہوتا ہی اللہ تعالیٰ کا نام سمیع ہے اور اس اعتبار
سے کہ اللہ تعالیٰ کا علم مبصرات سے متعلق ہوتا ہی اللہ تعالیٰ کا نام بصیر ہے
کیونکہ اللہ تعالیٰ جمیع معلومات کا عالم ہی جن مین سے وہ معلومات بھی ہین
جو سننے اور دیکھنے کے لائق ہین ۔

بحث کلام خدا

یہ بحث بھی ایک معرکۃ الآرا بحث اشاعرہ اور معتزلہ مین ہی
معتزلہ کہتے ہین کہ کلام وہ آوازین اور حروف ہین جو متکلم سے صادر ہوتی ہین
اور آوازون اور حروف کا موجد و فاعل متکلم ہی دلیل اوسکی عرف لغت سے
یہ ہی کہ کہتے ہین تکلم الجنی علی لسان المصروع یعنی آسیب نے آسیب زدہ
کی زبان سے کلام کیا پس اگر یہ صحیح نہ ہوتا کہ فاعل کلام متکلم ہی تو اس کلام کی
اسناد جن کی طرف صحیح نہ ہوتی پس متکلم وہی ہی جو موجد کلام ہی اور اشاعرہ
کہتے ہین کہ کلام وہ معانی ہین جو متکلم کے دل مین ہوتے ہین جو آوازون
اور حروف کے مدلول ہوتے ہین جیسا کہ ایک شاعر نے کہا ہی۔

ان الکلام لفی الفواد وانما جعل اللسان علی الفواد دلیلا

یعنی کلام دل مین ہوتا ہی اسکے سوا اور امر نہین ہی کہ زبان اوس شئے کی
دلیل ہی جو شئے دل مین ہوتی ہی اور وہ کلام نفسی ہے اور کلام نفسی ایک
صفت ہی جو علم و ارادہ اور باقی صفات نفسانی کا غیر ہی پس متکلم وہ ہی جس سے
کلام قائم ہے اور باریتعالی اس معنی ثانی سے متکلم ہی معتزلہ کی دلیل
یہ ہی کہ جب متکلم خبر دیتا ہی تو تین امور ہوتے ہین ایک عبارت جو متکلم سے
صادر ہوتی ہی دوسرا امر وہ علم ہے جو متکلم کو اوس شئے کی نفی و ثبات کی
نسبت ہوتا ہی جس سے وہ خبر دیتا ہی تیسرے اثبات یا نفی اوس شئے کی

جسکی خبر دیتا ہی جب دونون اخیر چیزین بالاتفاق کلام نہین ہین تو ثابت
ہوا کہ اول شئے یعنی عبارت کلام ہے اور جب امر یا نہی کا متکلم سے صدور
ہوتا ہی تو دو چیزین ہوتی ہین ایک لفظ دوسرے وہ ارادہ یا کراہت جو
متعلق اوس شئے سے ہے جسکا امر کیا گیا ہی یا جس سے ممانعت کی گئی ہے
پس جب کہ ارادہ و کراہت کلام نہین ہی تو بجز لفظ کے اور کوئی شئے
کلام نہین ہی اسی طرح تمام اقسام کلام مین قیاس کرنا چاہیے پس یہ بات
ثابت ہوئی کہ کلام نفسی جسکے اشاعرہ قائل ہین وہ بجز علم کی خبر مین اور بجز
ارادہ کے امر مین اور بجز کراہت کے نہی مین نہین ہی اور شعر شاعر تمثیل
شاعری ہی وہ مطالب علمیہ مین حجت نہین ہی علاوہ اسکے ممکن ہی کہ یہ شاعر
کلام نفسی کا تقلیداً قائل ہو اسی طرح اور بھی احتمال ہو سکتے ہین جن کا ذکر
طوالت سے خالی نہین ہی اور اشاعرہ اس بیان سے کلام نفسی کو غیر علم و ارادہ
کہتے ہین کہ کلام علم تو اسلیے نہین ہی کہ متکلم کبھی ایسے امر کی خبر دیتا ہے جسکا
اوسکو علم نہین ہی یا اوس مین اوسکو شک ہی یا اوسکے خلاف اوسکو علم ہے
اور ارادہ اسلیے نہین ہی کہ کبھی امتحاناً حکم دیا جاتا ہی اور فعل کا ارادہ نہین ہوتا
مثلاً کوئی شخص اپنے غلام کو محض اسلیے حکم دے کہ غلام اطاعت کرتا ہی یا نہین
ایسی حالت مین فعل کے عمل مین آنے کا ارادہ نہین ہوتا ہی یہی حال نہی کا ہی
معتزلہ کہتے ہین کہ یہ تو صورت صیغۂ امر ہی فی الحقیقت امر نہین ہی کیونکہ حکم مین

ارادہ شرط ہی یہی حال نہی کا ہی اور اگر اس معنی سے متکلم ہونا صحیح ہو جو اشاعرہ دعوی
کرتے ہین تو لازم آتا ہی کہ گونگا بھی متکلم ہو اور یہ مکابرہ محض ہی اور اللہ تعالیٰ
فرماتا ہی حتّیٰ یسمع کلام اللہ یعنے یہان تک کہ کلام اللہ تعالیٰ کا سنے
اس آیت سے ثابت ہی کہ کلام وہ ہی جو مسموع ہو یعنی سُنا جا سکے معنی کلام
نہین ہین اسلیئے کہ معنی مسموع نہین ہوتے پس عکس قضیہ سے دلیل کی صورت
یہ ہو گی کہ جو شئے مسموع نہین ہی وہ کلام نہین ہی اور اشاعرہ کہتے ہین کہ اشتقاق
لغت کے قاعدہ سے متکلم وہ ہی جس سے کلام قائم ہے ثبوت اوسکا یہ ہی کہ متحرک
اوسکو کہتے ہین جس سے حرکت قائم ہی۔

جواب اوسکا معتزلہ کی جانب سے یہ ہی کہ ہوا سے کلام قائم ہے مگر ہوا کو متکلم نہین
کہتے بلکہ فاعل کلام مثلاً انسان کو متکلم کہتے ہین اور بجز علم کی خبر مین اور بجز
ارادہ کے امر مین اور بجز کراہت کے نہی مین کوئی اور معنی نہین ہین تو کلام نفسی
غیر معقول امر ہے اور جب غیر معقول وہ ہی جسکا تصور نہ ہو اور جسکا تصور ہی
نہ ہو سکے اوسکا اثبات جہالت ہی پس کلام نفسی باطل ہی۔

بحث اسکی کہ خدا متکلم ہی

اہل اسلام کا اس امر پر اتفاق ہی کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہی دلیل اوسکی یہ ہی
کہ اللہ تعالیٰ قرآن مین فرماتا ہی وَکَلَّمَ اللّٰہُ مُوسیٰ تَکۡلِیۡمًا یعنی اللہ تعالیٰ نے
موسیٰ علیہ السلام سے کلام کیا اور دلیل اوسکی وہ خبرین بھی ہین جو انبیاء سے

منقول ہین اور درجۂ تواتر تک پہونچ گئی ہین اس مقام پر یہ نہین کہا جاسکتا
کہ یہ تو دور ہی کیونکہ ثبوت اللہ تعالیٰ کے کلام کا اللہ تعالیٰ کے کلام پر
موقوف ہوگا اسلیے کہ انبیاء کا دعویٰ یہ ہی کہ کلام الٰہی سے بذریعۂ جبرئیل
یہ بات معلوم ہوئی کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور یہی دور ہے کیونکہ جواب
اوسکا یہ ہی کہ رسول کا سچا ہونا معجزہ سے ثابت ہی پس خدا کے کلام کی ثبوت پر
خدا کا متکلم ہونا موقوف نہین ہی بلکہ رسول کے کلام پر اللہ تعالیٰ کے تکلم کا
ثبوت موقوف ہی پس دور نہین ہی اور دلیل عقلی سے کلام کا ثبوت یہ ہی
کہ جب یہ بات ثابت ہوئی کہ اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہی اور کلام
آوازون اور حروف کا ایجاد ہی اور یہ ممکن امر ہی کہ اللہ تعالیٰ کسی جامد جسم
مین کلام کو ایجاد کر دے پس اگر اللہ تعالیٰ اس طرح کے کلام کے ایجاد پر قادر
نہو تو تخصیص بلا مخصص لازم آتی ہی اور وہ محال ہی اور جب اللہ تعالیٰ کی قدرت
ایسے کلام کے ایجاد کرنے مین ثابت ہی جو مرکب حروف اور آوازون سی ہو
اور انبیاء علیہم السلام نے اس امر سے خبر دی ہی کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے تو یہ
بات ثابت ہوئی کہ اللہ تعالیٰ اون معنون سے متکلم ہی کہ اوسنے آوازون
اور حرفون کو جسم جامد اور اجسام مخصوص مین اپنے ارادہ کے موافق پیدا
کر دیا ہی اور ایسا کلام بالضرورت حادث ہی پس اللہ تعالیٰ کا کلام حادث ہی
یہ معنی اللہ تعالیٰ کے کلام کے عقل مین آتے ہین اور یہی مذہب معتزلہ کا ہی۔

اور حنابلہ کہتے ہین کہ باری تعالیٰ کا کلام وہ آوازین ہین جو سُنی جاتی ہین
اور وہ حروف ہین جو قرآن مین لکھے جاتے ہین اور وہ قدیم ہین حتیٰ کہ
اون مین سے بعض کی یہ رائے ہی کہ جلد و غلاف تک قدیم ہی اور یہ مذہب
ظاہر البطلان ہی کیونکہ یہ بات بدیہی ہی کہ کلام کا وجود اس طرح ہوتا ہی کہ ایک
حرف کے بعد دوسرا حرف ہو اور ایک لفظ کے بعد دوسری لفظ ہو اور کسی شئے کا
بعد عدم موجود ہونا یہی حدوث ہی۔ اور اشاعرہ کہتے ہین کہ اللہ تعالیٰ کا کلام
نفسی ہی اور اللہ تعالیٰ متکلم اس معنی سے ہی کہ اللہ تعالیٰ سے کلام قائم ہی اور
کلام اللہ تعالیٰ کی ایک صفت غیر علم و ارادہ وغیر باقی صفات ہی جیسا کہ بیان ہوا
اور جب کہ صفات اللہ تعالیٰ قدیم ہین تو کلام اللہ تعالیٰ کا قدیم ہے اور
اللہ تعالیٰ کی صفت تکلم سے متصف ہونے پر دلیل لاتے ہین کہ ہر حی کے لیے
کلام صحیح ہی پس اللہ تعالیٰ کے لیئے کلام صحیح ہی کیونکہ اللہ تعالیٰ حی ہے
اور جب عدم تکلم بمقابلہ تکلم نقص ہی اور اللہ تعالیٰ کے لیے نقص محال ہی
پس ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور جب یہ ثابت ہوا کہ متکلم وہ ہے
جس سے کلام قائم ہے اور کلام حسی وہ کلام ہے جو حروف اور
آوازون سے مرکب ہی اور وہ بلاشبہ حادث ہی اور حوادث کا قیام
اللہ تعالیٰ کی ذات سے محال ہی جیسا کہ بیان ہوا ہی پس یہ بات ثابت
ہوئی کہ اللہ تعالیٰ کلام نفسی سے متکلم ہے اور اللہ تعالیٰ کا کلام اس

معنی سے قدیم ہی کہ وہ اللہ تعالی کی ذات سے قائم ہی۔
معتزلہ کہتے ہین کہ کلام آلہی خبر اور استفہام اور امر و نہی وغیرہ پر مشتمل ہی پس اگر کلام خدا قدیم ہو تو بہت سی قباحتین بلکہ محالات لازم آتے ہین مثلاً یہ کہ اللہ تعالی نے موسی سے کلام کیا جس سے اللہ تعالی کا کذب لازم آتا ہی اور کذب اللہ تعالی کیلئے ممتنع ہے جیسا کہ بیان ہوگا اور بیان اس بات کا کہ اس صیغہ سے کذب لازم آتا ہی یہ ہی کہ وہ اس بات پر دلالت کرتا ہی کہ کلام کرنے سے پہلے کوئی زمانہ ہو پس لازم آتا ہی کہ ازل سے پہلے کوئی زمانہ ہو اور جب یہ محال ہی تو یہ کلام کذب ہوگا کہ اللہ تعالی نے موسی سے کلام کیا یا اگر ازل سے امر و نہی موجود ہو تو خطاب معدوم سے ہوگا اور وہ فعل عبث ہی اور فعل عبث قبیح ہی اور فعل قبیح اللہ تعالی سے محال ہی جیسا کہ بیان ہوگا اشاعرہ کہتے ہین کہ کلام آلہی معنی واحد ہی ازل مین نہ وہ امر ہے نہ وہ نہی ہی نہ خبر ہے نہ استفہام ہے نہ اسکے علاوہ جو اقسام کلام ہین اون مین سے کوئی قسم ہی نہ حرف ہی نہ آواز ہی جسپر عبارتین دلالتین کرتی ہین اور یہ اقسام کلام جن کے معنی اس طرح سے مختلف ہین حادث ہین اور کلام نفسی قدیم ہی کیونکہ یہ اقسام معنی واحد سے بحسب اختلاف زمان و مکان متعلق ہو جاتے ہین مثلاً ایک زمانہ مین جو حکم مناسب تھا اوس سے کلام نفسی متعلق ہوگیا اور دوسرے زمانہ مین جب ضرورت جاتی رہی تو وہ حکم مرتفع ہوگیا

یعنی معنی امر کا تعلق قطع ہو گیا مثلاً زید جب بالغ ہوا تو نماز واجب ہو گئی جب
مر گیا تو نماز کا حکم ساقط ہو گیا یا شرائع سابقہ مین جو احکام زمانہ سے مقید تھے
جب زمانہ نہ رہا وہ احکام منسوخ ہو گئے اور جدید احکام سے کلام نفسی کو تعلق
ہو گیا اور اللہ تعالیٰ کے تکلم کے ثبوت مین جو دلیل اشاعرہ کی بیان ہوئی ہی
معتزلہ اوسپر یہ اعتراض کرتے ہین کہ یہ مسلم نہین ہی کہ ہر حی کے لیئے تکلم
صحیح ہے کیونکہ یہ ظاہر ہی کہ بدون آلات کے زندہ شخص کے لئے تکلم ممکن
نہین ہی پس محض حی ہونا کافی نہین ہی اور اگر یہ تسلیم بھی کیا جاوے تو یہ
مسلم نہین ہی کہ عدم تکلم نقص ہی کیونکہ نقص تو اوسکے لیئے ہی جسکی شان سے
تکلم ہو اور کسی آفت سے وہ تکلم سے عاجز ہو جیسا کہ انسان گونگا ہوتا ہی
اور اللہ تعالیٰ جب مادیات سے برتر جسمانیات سے مجرد ہے تو اللہ تعالےٰ کی
شان سے متکلم ہونا ثابت نہین ہی اور جب یہ ثابت نہین ہی کہ مجرّد کی
شان سے تکلم ہے تو یہ بھی ثابت نہین ہی کہ عدم تکلم اللہ تعالیٰ کے لیئے
نقص ہی اور یہ جو تمنے کہا کہ کلام نفسی ازلی معنی واحد ہی بحسب زمان
و محل اوسکو موضوعات سے تعلق ہو جاتا ہی جیسا کہ مثالون مین تم
بیان کرتے ہو - جواب اوسکا یہ ہی کہ یہ ایک امر غیر معقول ہی کہ مدلول
امر ایک وقت مین یا ایک شخص کے لیے امر کے معنی سے متعلق ہو اور دوسرے
وقت یا دوسرے شخص کے ساتھ ہی ہو کر متعلق ہو اور واضح ہو کہ علاوہ اسکے

کہ کلام نفسی اس جہت سے غیر معقول ہی کہ تصور اوسکا نہین ہوسکتا یہ امر لازم آتا ہی کہ یا قرآن مجید جو لکھا جاتا ہی وہ کلام نہین ہی یا یہ لازم آتا ہی کہ کلام لفظی اللہ تعالی کا یعنے قرآن مجید کے الفاظ قدیم ہین اور اوسکا محال ہونا بدیہی ہی کیونکہ تلفظ مین ایک حرف موجود ہوتا ہی جو پہلے نہ تھا اور بعد اوسکے دوسرا اور بعد اوسکے تیسرا اسی طرح یکے بعد دیگرے حروف موجود ہوتے ہین اور یہی حال پڑھنے کا ہے اور یہ دلیل حدوث ہے اور جب کلام لفظی کلام جناب الٰہی نہوگا تو اوسکا انکار کفر نہ ہوگا حالانکہ کلام لفظی کا انکار بالاجماع اہل اسلام کفر ہے۔ واضح ہو کہ محققین اشاعرہ نے اس امر کا تسلیم کر لیا ہے کہ حروف و اصوات کلام خدا ہین جیسا کہ شارح مقاصد نے صاحب مواقف کے ایک رسالہ سے نقل کیا ہے جسکا خلاصہ یہ ہی کہ لفظ معنی دو چیزون کے لیے بولی جاتی ہے ایک وہ چیز لفظ کی مدلول واقع ہوتی ہے یعنی لفظ اوس پر دلالت کرتا ہی اوسکو معنی کہتے ہین اور دوسرا اطلاق معنی کا اوس امر پر ہوتا ہی جو غیر سے قائم ہو اور چونکہ شیخ اشعری نے کلام کو معنی نفسی سے تعبیر کیا ہی اسلیے اوسکے تابعون نے سمجھا کہ شیخ کی مراد معنی سے نفس مدلول لفظ ہی اور یہ مدلول لفظ شیخ کے نزدیک قدیم ہے لیکن عبارت کو جو کلام کہتے ہین وہ صرف مجاز ہی کیونکہ عبارتین اوس چیز پر دلالت کرتی ہین جو در حقیقت کلام ہے پس جو

مدلول کا نام تھا وہی نام دلالت کرنے والے کا بھی رکھدیا گیا یہانتک کہ بعض اصحاب شیخ نے اس بات کی تصریح کردی ہی کہ بنا بر مذہب شیخ بھی الفاظ حادث ہین لیکن وہ درحقیقت کلام جناب باری نہین ہین اور جو لوگ ایسا سمجھے اوس سے بہت سی خرابیان اور فساد لازم آتے ہین منجملہ اون مفاسد کے جو اس بنا پر فاسد پر لازم آتے ہین ایک یہ بھی ہی کہ اگر کوئی شخص اوس چیز کا منکر ہو جو مصحف کے دونون دفتون کے درمیان ہین ہی تو چاہیے کہ ایسا شخص کافر نہ ہو باوجود اس امر کے کہ دین پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ سے یہ امر معلوم ہے کہ یہ خداوند عالم کا کلام حقیقی ہی جو مصحف کے دونون دفتون کے درمیان ہین ہی اور یہ بھی دین رسول اللہ سے معلوم ہی کہ جو شخص اوسکا منکر ہو وہ کافر ہوجاویگا دوسرا یہ مفسدہ لازم آتا ہی کہ اس کلام کے ساتھ معارضہ صحیح نہو حالانکہ اوسی کلام لفظی سے معارضہ ہوا تیسری خرابی یہ ہی کہ اس کلام کے ساتھ تحدی بھی نہ ہوسکیگی پس رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ کو یہ امر ناجائز ہونا چاہیے کہ وہ اس بات کو فرماتے کہ تم اسکا مثل لاؤ حالانکہ تحدی[1] واقع ہوئی اور رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ نے اوسکے مثل کا مطالبہ فرمایا اور کفار اوسکا مثل نہ لاسکے۔ چوتھا مفسدہ یہ ہی کہ اس مذہب پر لازم آتا ہی کہ جو کچھ تلاوت کی جاتی ہی یا لوگ قرآن سے پڑھتے ہین

[1] تحدی طلب حق جلہ ۱۲ منہ

وہ کلام خدا نہو حالانکہ بالاتفاق وہ کلام الٰہی ہے اور جب قول شیخ
کو اس معنے پر حمل کرنے سے اتنے فسادات لازم آتے ہین تو واجب ہوا کہ
کلام شیخ کو دوسرے معنے پر (یعنی اوس چیز پر جو غیر سے قائم ہو) حمل کرین
پس شیخ کے نزدیک کلام نفسی لفظ و معنی دونون کو شامل ہی مگر وہ لفظ
و معنی دونون ایسے ہین جو ذات الٰہی سے قائم ہین پس اس صورت مین
یہ اعتراض لازم آتا ہی کہ کلام حروف والفاظ سے مرکب ہی اور اون مین
باہم ترتیب و تعاقب ہی اور یہ ترتیب و تعاقب حدوث کی دلیل ہی اور
اس بنا پر جناب الٰہی محل حوادث قرار پاتا ہی۔

اور سید شریف نے بیان کیا ہی کہ کلام شیخ اشعری کے یہ معنی
قرار دینا کہ وہ ایک امر ہے جو غیر سے قائم ہو یہ علامہ محمد شہرستانی
کے کلام سے ماخوذ ہے جو اونھون نے نہایۃ الاقدام مین بیان کیا ہی
ان محققین اشاعرہ کے بیان سے جب معلوم ہوا کہ لفظ و حروف
کلام خدا ہین تو یہ ثابت ہو گیا کہ کلام خدا حادث ہی کیونکہ حروف
واصوات کا حدوث بالبداہت واتفاق ثابت ہی۔

اب رہا یہ امر کہ کلام خدا وہ معنی بھی ہین جو مدلول لفظ ہین وہ خدا کی
ذات قدیم سے قائم ہین اسلیے وہ قدیم ہین اونکا ثبوت اشاعرہ کی
ذمہ ہی اور اوسکو وہ کسی عمدہ دلیل سے نہین ثابت کرسکے اسلیے کہ

جو دلیلین اونھون نے ذکر کی ہین وہ تکلفات سے مملو ہین۔ پس اون کے مخالفین کا یہ دعویٰ ثابت ہی کہ کلام خدا حادث ہی اور حروف اصوات سے مرکب ہین جنکو اللہ تعالیٰ نے اجسام مین ایجاد کردیا ہی۔

بحث امتناع کذب خدا

صدق وہ چیز ہی جو مطابق واقع ہی اور کذب وسکا مخالف اور نقیض ہی۔ جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ کذب اللہ تعالیٰ سے باتفاق اہل اسلام ممتنع ہے اللہ تعالیٰ سے امتناع کذب پر معتزلہ کی یہ دلیلین ہین۔

اول دلیل یہ ہی کہ اگر اللہ تعالیٰ سے کذب جائز ہو تو امن و امان اون وعد و وعید سے اوٹھ جاے جنکی خبر شرع سے دی گئی ہی اور یہ محال ہی کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کے فعل سے ہوگا اور بندون کے لیے اصلح یعنی بہتر نہوگا کیونکہ تکلیف کا فائدہ نہ ہوگا اور جب تکلیف کا فائدہ نہوگا تو بندونکو ضرر پہونچیگا حالانکہ جو فعل بندون کے لیے اصلح ہوگا وہ فعل اللہ تعالیٰ پر واجب ہوگا اور جبکہ ترک واجب قبیح فعل ہے اور قبیح فعل اللہ تعالیٰ سے محال ہی پس ترک واجب اللہ تعالیٰ سے محال ہی کیونکہ اصلح کے فعل کا ترک فاعل سے یا فاعل کے جہل سے یا اوسکے بخل سے یا اوسکے عجز سے ہوتا ہی اور ان سب صفات سے اللہ تعالیٰ کا متصف ہونا محال ہی کیونکہ یہ قبایح صفات نقص سے ہین اور نقائص سے اللہ تعالیٰ کا اتصاف محال ہی جیسا کہ افعال کی بحث مین تفصیلاً بیان ہوگا

دوسری دلیل اونکی یہ ہی کہ کذب قبیح ہی کیونکہ افعال کا نفس الامر مین حسن و قبح سے متصف ہونا عقل سے بداہۃً معلوم ہی اور اللہ تعالیٰ سے فعل قبیح کا وقوع محال ہی جیسا کہ بحث حسن و قبح افعال مین بیان ہوگا۔

اور اشاعرہ کی یہ دلیلین ہین کہ کذب نقص ہی اور نقص اللہ تعالیٰ کے لیے باجماع امت محال ہی اور یہ بھی لازم آتا ہی کہ اللہ تعالیٰ سے اگر کسی وقت مین کذب صادر ہو تو جس وقت ہم بندے صادق ہون اوسوقت ہم اللہ تعالیٰ سے اکمل ہون اور یہ بھی محال ہی۔

اشاعرہ کے ان دلیلون پر یہ اعتراض ہوتا ہی کہ اشاعرہ حسن و قبح عقلی کے قائل نہین ہین پس یہ نقص و کمال سے استدلال اونکا کیونکر صحیح ہوگا۔

صاحب مواقف نے کیا خوب کہا ہی کہ لم یظہر لی فرق بین النقص فی الفعل والقبح العقلی یعنی نقص فعل کا اور قبح عقلی کا فرق مجھپر ظاہر نہین ہوا ہی اور خلاصہ بیان شارح تجرید علامۂ قوشجی اس مقام پر یہ ہے کہ معتزلہ کے الزام سے محفوظ رہنے کے لیے قبح عقلی نقص فی الفعل سے تعبیر کیا گیا ہے۔ مگر اثبات امتناع کذب خدا اوس سے زیادہ ضروری اور اہم ہے۔ اور بعض علما نے یہ بھی کہا ہی کہ یہ دلیل اللہ تعالیٰ کے کلام نفسی کے صدق پر دلالت کرتی ہی جو اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم ہی۔ اللہ تعالیٰ کے کلام لفظی کے صدق پر دلالت نہین کرتی ہی حالانکہ کلام

لفظی مین امتناع کذب کا ثبت ضروری ہی کیونکہ کلام لفظی پر امور شرعی کا دارومدار ہی اوسی سے تحدی ہوئی ہی اور اوسکا منکر بالاتفاق کافر ہے۔
دوسری دلیل اشاعرہ کی یہ ہی کہ اگر اللہ تعالی کذب سے متصف ہو تو لازم آتا ہی کہ صدق اللہ تعالی سے ممتنع ہو کیونکہ اللہ تعالی کے صفات قدیم ہین اور جو شے قدیم ہی اوسکا عدم و زوال ممتنع ہی اسلیے کہ یہ ثابت ہی کہ جسکا قدم ثابت ہوا اوسکا عدم ممتنع ہی اور صدق کا امتناع اللہ تعالی سے بداہۃً محال ہی۔
یہ دلیل بھی لائق نظر ہے کیونکہ جب امتناع کذب نہ ثابت ہوا تو صدق کا اگر امتناع ثابت ہو تو معترض پر کیا الزام عائد ہوتا ہی۔
ایک اور بھی دلیل ہی اور وہ یہ ہی کہ اجماع علما اور اتفاق اہل اسلام سے اللہ تعالی سے کذب کا امتناع ثابت ہوا اور اسمین دور نہین لازم آتا کیونکہ ثبوت خدا کے صدق کا کلام خدا پر موقوف نہین ہی بلکہ بیان انبیا پر موقوف ہی اور انبیا کے صدق کا ثبوت معجزہ سے ہی۔
مین کہتا ہون کہ صدق کلام تو اس دلیل سے ثابت ہوگیا ہی مگر اوسکے کل افعال کا ثبوت نہ ہوگا کیونکہ اشاعرہ حسن و قبح عقلی کے قائل نہین ہین پس جائز ہوگا کہ خدا شخص کاذب کے دعوی پیغمبری کے ثبوت کرنیکے معجزہ کو کاذب کے دعوی کے موافق خلق کردے اور کذب پیغمبر کی زبان پر جاری کردے۔ شرع کے سب امور پیغمبر کے بیان پر موقوف ہین پس میری رائے مین

بدون حسن و قبح افعال عقلی کے تسلیم کئے ہوئے امتناع کذب علی اللہ کے ثبوت سے اسقدر فائدہ نہین ہی جو خدا کے تمام قبائح سے پاک ہونے اور دروغگو پیغمبر کے مبعوث نکرنے مین ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو دروازہ ثبوت نبوت کا بند ہوجاتا جیساکہ بحث نبوت مین بیان ہوگا۔

بحث ثبوت جود خدا

جود وہ ہی کہ بدون طلب عوض کے کسی شخص کو وہ فائدہ پہونچایا جاوے جو اوسکے لیے سزاوار ولائق ہی کیونکہ اگر عوض کا طالب ہوگا تو اپنی ذات مین ناقص ہوگا اور غیر سے کمال کا طالب ہوگا پس تحصیل کمال مین غیر کا محتاج ہوگا حالانکہ ثابت ہوچکا ہے کہ خدا جمیع وجہون سے غنی ہی پس خدا کا وجوب وجود اس امر کی دلیل ہی کہ خدا جواد ہے۔

بحث اس امر کے ثبوت مین کہ خدا ملک ہی

اللہ تعالی کا وجوب وجود اس امر کی دلیل ہی کہ اللہ تعالی ملک ہی اسلیئے کہ ملک حقیقی وہ ہی جو سب چیزون سے مستغنی ہو اور کوئی چیز اوس سے مستغنی نہ ہو اور واجب الوجود ایسا ہی ہی جیساکہ بیان ہوا۔

بحث اسکی کہ اللہ تعالی تمام ہی

اللہ تعالی کا وجوب وجود اس بات کی دلیل ہی کہ اللہ تعالی تمام ہے اسلیے کہ تمام وہی ہی جسکے لیے تمام وہ چیزین حاصل ہون جنکا حاصل ہونا

اوسکی شان سے ہو اور واجب الوجود وہ ہی کہ سب وہ چیزین جنکی شان سے واجب الوجود کے لیے حاصل ہوتا ہی وہ سب اوسکے لیے حاصل ہون اور اللہ تعالیٰ ایسا ہی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ پر تغیر وانفعال محال ہی۔

بحث اسکی کہ اللہ تعالیٰ فوق التمام ہی

وجوب وجود اللہ تعالیٰ کا اس بات کی دلیل ہی کہ اللہ تعالیٰ فوق التمام ہی اسلیے کہ فوق التمام وہ ہی جس سے سب وہ چیزین جنکی شان سے حاصل ہونا ہی اوسکے غیر کو اوس سے حاصل ہون اور اللہ تعالیٰ ایسا ہی ہی اسلیے کہ کل عالم کے موجودات کا وجود اللہ تعالیٰ سے ہی پس ثابت ہوا کہ خدا فوق التمام ہی۔

بحث اسکی کہ خدا حق ہے

وجوب وجود اللہ تعالیٰ کا اِس بات کی دلیل ہی کہ اللہ تعالیٰ حق ہے اسلیے کہ حق وہ ہی کہ جو ہمیشہ اس حیثیت سے ثابت ہو کہ قابل عدم و فنا نہ ہو اور اللہ تعالیٰ ایسا ہی ہی جیسا کہ بیان ہوا۔

بحث اسکی کہ خدا خیر محض ہی

وجوب وجود اللہ تعالیٰ کا دلیل اس بات کی ہے کہ اللہ تعالیٰ خیر محض ہی اسلیے کہ وجود خیر محض ہے اور عدم شر محض ہے اور جب یہ ثابت ہو چکا ہے کہ ذات واجب نفس وجود ہے تو ثابت ہوا کہ خدا کی ذات خیر محض ہے۔

بحث اسکی کہ خدا جبّار ہے

وجوب وجود اللہ تعالیٰ کا اس بات کی دلیل ہی کہ اللہ تعالیٰ جبّار ہے اسلیے کہ جبار وہ ہی جو اشیاء کو اوس طرح موجود کرنے پر مجبور کرے جس طرح اونکے موجود ہونے کا مقتضا ہوا اور اسمین شک نہین ہی کہ اللہ تعالیٰ ایسا ہی ہے اسلیے کہ بجز اللہ کے جو موجود ہی وہ ممکن ہی اور ممکن کے لیے نسبت عدم و وجود مساوی ہی پس اسکا وجود اوسکا مقتضائے ذات نہین ہی بلکہ واجب الوجود اوسکو موجود ہونے پر مجبور کرتا ہی۔

بحث اسکی کہ خدا قہّار ہے

اللہ تعالیٰ کا وجوب وجود دلیل اس بات کی ہی کہ اللہ تعالیٰ قہار ہی کیونکہ سب ممکنات معدوم ہین اللہ اونکو قہراً موجود ہونے کے لیے مجبور کرتا ہی۔

بحث اسکی کہ خدا قیوم ہے

وجوب وجود اللہ تعالیٰ کا دلیل اس بات کی ہی کہ اللہ تعالیٰ قیوم ہے کیونکہ قیوم وہ ہی جو اپنی ذات سے قائم ہو اور جمیع ممکنات اوس سے قائم ہون اور اللہ تعالیٰ ایسا ہی ہی۔

بحث اسکی کہ خدا مرید ہی

متکلمین اس امر مین متفق ہین کہ اللہ تعالیٰ متصف ارادہ سے ہی کیونکہ قرآن مجید اور احادیث مقبول علماء اور اجماع سے ثابت ہی کہ اللہ تعالیٰ

مُرید ہی - فلاسفہ نے اس بنا رسے اوس سے اختلاف کیا ہی کہ کسی شئے
کی ایجاد کا قصد اوسوقت ہوتا ہی جب اوس شئے کا ایجاد کرنا فاعل کے لئے
اولے ہوتا ہی کیونکہ اگر اوس شئے کا ایجاد کرنا اولی نہو تو فاعل کا قصد
فعل کی ایجاد کے جانب متوجہ نہ ہو پس اگر اللہ تعالی کسی شئے کے ایجاد کا
قصد کرے تو اوس شئے کی ایجاد سے لازم آتا ہی کہ اللہ تعالی اپنے غیر سے مستکمل ہو-
اس دلیل کا جواب یہ دیا گیا ہی کہ جائز ہی کہ کوئی فعل فی نفسہ حسن ہو پس یہ
اولویت اوس شئے کے لیے ہی نہ فاعل کے لیے اور یہ بھی جواب دیا گیا ہی
کہ جب نفع اوس مین اللہ تعالی کے غیر کا ہوگا تو وہ اوس غیر کے لیے اولی
ہوگا نہ اللہ تعالی کے لیے اس جواب مین بھی کلام کیا گیا ہے مگر مین
کہتا ہون کہ اگر ارادۂ فعل سے استکمال لازم ہو تو اسکی کوئی وجہ نہین ہے کہ
بلا قصد فعل کے واقع ہونے مین استکمال نہ لازم ہو کیونکہ ایجاد فعل مین
اولویت مطلقاً محال ہی پس لازم آتا ہی کہ تمام افعال اللہ تعالی کے
ترک سے اولی ہون اور اللہ تعالی مستکمل ہو مثلاً عدم سے موجود کرنا مطلقاً
اولی ہی خواہ بلا قصد ہو یا بالقصد ہو اسی طرح رزق نہ دینے سے رزق دینا
مطلقاً اولی ہی چاہے قصد وارادہ رزق دینے کا ہو یا نہ ہو پس ثابت
ہوا کہ غیر کے نفع کی حالت مین استکمال لازم نہین آتا متکلمین کی
دلیل ثبوت ارادہ مین یہ ہی کہ اللہ تعالی نے ایک وقت خاص مین عالم کو

ایجاد کیا جسکے پہلے وقت مین عالم کو ایجاد نہین کیا تھا حالانکہ ان دونون
وقتون کی نسبت فاعل اور قابل کی نسبت مساوی تھے اور اللہ تعالی نے
ایک شکل خاص پر عالم کو ایجاد کیا مثلا عالم کو کروی شکل کا بنایا حالانکہ جائز تھا
کہ اسکو اس شکل مخصوص کے علاوہ اور شکل کا بناتا مثلاً اوسکو مربع بناتا پس یہ
تخصیص ایجاد ایک وقت خاص سے نہ دوسرے وقت سے اور یہ تخصیص ایجاد ایک شکل
کے ساتھ جو دوسری شکل سے نہین ہو بدون ارادہ کے نہین ہو سکتی اور جب تخصیص
بدون ایسی علت کے نہین ہو سکتی جو مخصص ہو پس مخصص کا ہونا ثابت ہی
اور یہ مخصص بجز ارادہ کے اور کوئی شئے نہین ہی کیونکہ اور صفات مخصص
ہونے کی صلاحیت نہین رکھتے مثلاً قدرت مخصص نہین ہو سکتی کیونکہ یہ ظاہر ہی
کہ قدرت کی شان سے ایجاد کرنا ہی مگر تخصیص کرنا نہین ہے اور نہ یہ
مخصص علم ہے کیونکہ علم اشیا تابع معلوم ہے جس طرح ایک پتھر پر کوئی شکل
کندہ ہو اور اوسکا علم انسان کو ہو بلکہ علم مثل ایک حکایت کے ہی کہ جیسا
پتھر پر نقش بنا ویسا ہی علم ہوا اور جب علم تابع معلوم ہی اور مؤثر نہین ہے
تو وہ مخصص نہین ہو سکتا اسی طرح اور صفات مثل حیات وغیرہ بھی
مخصص نہین ہو سکتے جیسا کہ ظاہر ہی پس ثابت ہوا کہ مخصص بجز ارادہ کی
کوئی نہین ہی۔ اس دلیل کے آخر حصہ متعلق علم پر یہ اعتراض کیا گیا ہی
کہ یہ دلیل علم انفعالی کی نسبت تمام ہی کیونکہ علم کا تابع معلوم ہونا صرف

علم انفعالی مین مسلم ہی مگر علم فعلی کی نسبت یہ دلیل تمام نہین ہی اور اللہ تعالے کا علم فعلی ہے اور وہ معلوم پر مقدم ہے پس جائز ہے کہ اللہ تعالی کا علم فعلی اس طریقہ سے کہ اس فعل مین مصلحت ہی مخصص ہو۔

مین کہتا ہون کہ اس اعتراض کا یہ جواب ہوسکتا ہی کہ جائز ہے کہ اللہ تعالی کا علم بمصلحت باعتبار ایجاد فعل علت تخصیص ہو اور وہ ارادہ سے موسوم ہو جیساکہ بیان ہوگا نہ باعتبار مطلق علم جس مین بندون کی افعال اختیاری کا علم بھی شامل ہو پس نزاع لفظ مین ہجاوے گی نہ معنی مین۔ ارادہ کے متعلق چند مسائل ہین جنکا بیان اس مقام کے مناسب ہی اول مسئلہ یہ ہی کہ بعض کے نزدیک تو ارادۂ الٰہی وہی علم بمصلحت ہی کیونکہ ایک شئے کی ایجاد مین مصلحت کا ہونا اور ترک ایجاد مین مفسدہ کا ہونا یہی مخصص اور ممیز ہے۔ اسپر یہ اعتراض کیا گیا ہی کہ کیون نہین جائز ہی کہ مخصص وہ میلان ہو کہ جو اس علم مصلحت کے سبب سے ہوا ہو۔

جواب اسکا یہ ہوسکتا ہی کہ قبل اسکے اللہ تعالی کے صفات کی نسبت بیان ہوچکا ہی کہ اللہ تعالی کی ذات پر کوئی شئے زائد نہین ہے۔

جواب الجواب یہ ہوسکتا ہی کہ ممکن ہی کہ میلان بھی صفت زائد نہ ہو بلکہ یہ مغایرت و زیادتی محض اعتباری ہو جیساکہ قدرت و علم کے مغایرت محض اعتباری ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہی کہ علم تابع ہے اوسکو صلاحیت مخصص ہونیکی نہین ہی۔ اسکا جواب اور جواب الجواب اوسکا پہلے بیان ہوچکا ہی۔ اور بعض کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا ارادہ اوسکے افعال مین اوسکا علم ہے اور اوسکے غیر کے افعال مین اوسکا حکم ہے۔ علم کے متعلق اس مذہب پر بھی وہی اعتراض وارد ہوتا ہی جو پہلے بیان ہوچکا ہی۔ اور جواب بھی اوسکا وہ ہوسکتا ہے جو ہمنے بیان کیا ہی اور بعض کی راے یہ ہی کہ اللہ تعالیٰ کے مرید ہونے کے معنی یہ ہین کہ اللہ تعالیٰ مغلوب اور مکرہ نہین ہے اس معنی سے ارادہ ایک امر سلبی ہوتا ہی۔ اسپر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ وہی غیر مغلوب اور غیر مکرہ ہونا نفس ارادہ نہین ہی بلکہ یہ لوازم اوسکے ہین۔ دوسرا مسئلہ یہ ہی کہ اشاعرہ اور بعض معتزلہ کا مذہب یہ ہی کہ ارادہ داعی کے علاوہ ایک صفت ثبوتی ہی اور بعض کا مذہب یہ ہی کہ ارادہ داعی ایک شے ہی جسکی شان سے تخصیص ہی۔ اشاعرہ اور محققین امامیہ کا مذہب یہ ہی کہ ارادہ اللہ تعالیٰ کا قدیم ہے اور معتزلہ کا مذہب یہ ہی کہ ارادۂ الٰہی حادث ہی اور وہ باطل ہے کیونکہ لازم آتا ہی کہ اللہ تعالیٰ محل حوادث ہو اور وہ باطل ہی جیسا کہ بیان ہوچکا ہی۔

خدا سے نفی معانی و احوال کی بحث

شیخ ابو الحسن اشعری کا مذہب یہ ہی کہ اللہ تعالیٰ کے لیے معانی ہین

جو اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم ہین وہ معانی علم و قدرت وارادہ وحیات
اور کلام اور سمع اور بصر ہین یعنی اللہ تعالیٰ علم سے عالم اور قدرت سے قادر
اور ارادہ سے مرید اور حیات سے حی اور کلام سے متکلم اور سمع سے سمیع اور
بصر سے بصیر ہے اور ابو ہاشم کا قول ہی کہ اللہ تعالیٰ کے لیے احوال ہین
مثل عالمیت اور قادریت اور مریدیت اور حییت وغیرہ اور ایک گروہ
معتزلہ کا یہ مذہب ہی کہ اللہ تعالیٰ کی صفات اعیان ہین اللہ تعالیٰ کی ذات سے
زائد ہین اور ان سب لوگون کے نزدیک یہ سب امور قدیم ہین اور حکما اور بعض
معتزلہ اور شیعہ امامیہ کا مذہب یہ ہی کہ معانی اور احوال باطل ہین اور اللہ تعالیٰ
کے صفات اوسکی ذات پر زائد نہین ہین بلکہ وہ عین ذات ہین اور اونکی
دلیلین یہ ہین کہ اگر اللہ تعالیٰ کے لیے معانی اور احوال اور صفات زائد
ہون تو یہ امور اگر واجب بالذات ہون تو لازم آتا ہی کہ واجب لذاتہ متعدد
ہون اور یہ باطل ہی جیسا کہ دلائل توحید سے ثابت ہی اور اگر یہ امور ممکن
بالذات ہون۔ پس موجب یعنی سبب وجود اونکا اگر ذات واجب ہو
تو لازم آتا ہی کہ ایک ہی شئے قابل بھی ہو اور فاعل بھی ہو اور وہ باطل ہی
اور اگر موجب اوسکا غیر واجب ہو تو لازم آتا ہی کہ واجب اپنی غیر کا محتاج ہو
اور یہ بھی باطل ہی۔ اس دلیل پر یہ اعتراض کیا گیا ہی کہ یہ بات ثابت
نہین ہی کہ واحد کا قابل اور فاعل ہونا ممتنع ہے۔ جواب اسکا یہ دیا گیا ہی

کہ یہ بات توثابت ہی کہ جو شئے جمیع جہات و اعتبارات سے واحد ہو گی وہ ایک ہی جہت سے قابل و فاعل نہین ہو سکتی اور یہان یہی امر ہے۔
اور دلیل اونکی نفی صفات زائدہ پر یہ ہی کہ یہ امر کہ صفات عین ذات ہین یا غیر ذات ہین دو حال سے خالی نہین ہے یا وہ صفات قدیم ہونگے یا حادث ہونگے اگر قدیم ہونگے تو کئی واجب الوجود موجود ہونگے اور یہ محال ہی جیسا کہ بیان ہوا۔ اور اگر حادث ہونگے تو واجب الوجود محلّ حوادث ہوگا اور وہ بھی محال ہی جیسا کہ بیان ہو چکا ہی۔
تیسری دلیل شیعہ امامیہ کی اللہ تعالیٰ سے صفات زائد کی نفی پر یہ ہے کہ اگر صفات واجب تعالیٰ مثل علم و قدرت غیرہ ذات واجب پر زائد ہون تو لامحالہ واجب الوجود کے معلول ہونگے اور وجود ان صفات کا انھین صفات کو وسطہ سے ہوگا مثلاً قدرت سے قدرت کا وجود ہوگا پس تقدم شئے علی نفسہ لازم آویگا اور وہ محال ہی۔ یہ دلیل عمدہ ہی اور طریقہ حضرت امیر المؤمنین علی مرتضیٰ علیہ السلام سے یہ دلیل ہی کہ اگر واجب الوجود کی صفات اوسکی ذات پر زائد ہون تو واجب الوجود کا مرکب ہونا اور ایک سے زائد ہونا لازم آویگا اور وہ جہل ہی مراد یہ ہی کہ اوس سے توحید اللہ تعالیٰ کی باطل ہوتی ہی جو ثابت ہی اور ثابت کا باطل ہونا باطل ہی اور باطل کا اثبات جہالت و نادانی ہے جیسا کہ اس کلام امام علیہ السلام سے ثابت ہے۔

اول الدین معرفته وکمال معرفته التصدیق بہ وکمال التصدیق بہ توحیدہ وکمال توحیدہ الاخلاص له وکمال الاخلاص له نفی الصفات عنه لشهادة کل صفة انها غیر الموصوف وشهادة کل موصوف انه غیر الصفة فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله یعنی اول اصول دین اللہ تعالیٰ کی معرفت ہی اور اللہ تعالیٰ کی معرفت کا کمال یہ ہی کہ اوسکی تصدیق کی جاوے اور کمال تصدیق یہ ہی کہ اوسکی وحدانیت کا اعتقاد ہو اور کمال توحید یہ ہی کہ اوسکے لیئے اخلاص ہو اور کمال اخلاص یہ ہی کہ اللہ تعالیٰ سے صفات کی نفی کی جاوی کیونکہ ہر صفت اسبات کی گواہ ہی کہ وہ غیر موصوف ہی اور ہر موصوف اسباتکا شاہد ہی کہ وہ غیر صفت ہے پس جسنے صفات اللہ تعالیٰ کے اوسکی ذات سے زائد قرار دیے اوسنے اون صفات کو اللہ تعالیٰ سے قرین کیا اور جسنے اللہ تعالیٰ کی ذات سے اوسکی صفات کو قرین کیا اوسنے دو خدا قرار دیے اور جسنے دو خدا قرار دیے اوسنے خدا کے اجزا قرار دیے اور جسنے خدا کے اجزا قرار دیے وہ جاہل ہی اور اوسنے خدا کو نہ پہچانا۔

منجملہ اون استدلالون کے جو شیعون نے بمقابلہ اشاعرہ کیے ہین ایک یہ ہی

کہ اے اشاعرہ تمہارے مسلک پر لازم آتا ہی کہ عالمیت اور قادریت علم و قدرت کے معلول ہوں حالانکہ عالمیت واجب نہین ہی کیونکہ واجب کسیکا معلول نہین ہوسکتا اور یہ خرابی صفات کے زائد ماننے سے لازم آئی ہے پس زائد ہونا باطل اور عین ہونا ثابت ہی۔

مین کہتا ہون کہ یہ عجیب امر ہی کہ اشاعرہ نصاریٰ کے اس عقیدہ کی وجہ سے نہایت سختی سے مذمت کرتے ہین کہ وہ خدا کے لیے تین صفتین قدیم قرار دیتے ہین یعنی نصاریٰ اسکے قائل ہین کہ باپ بیٹا روح القدس یہ تین خدا کی صفتین ہین تین ذاتین نہین ہین اس حالت مین اگر خدا کی نو صفتون کو قدیم مانینگے تو کس وجہ سی نصاری کو مستحق مذمت سمجھین گے اور آپ اوس الزام سے بری رہین گرزیادتی صفات خدا کی نفی کرنے والون کی دلیلون کی قوت کے سبب سی بعض اہل سنت نے کہا ہی کہ اللہ تعالیٰ کے صفات نہ عین ذات ہین نہ غیر ذات ہین اور یہ غیر معقول امر ہے یعنی اوسکا تصور ہی نہین ہوسکتا اور جس شئے کا تصور نہین ہوسکتا اوسپر عقل کا حکم بھی نہین ہوسکتا۔

اشاعرہ کی دلیل یہ ہی کہ جب شاہد یعنی انسان مین صفت علم مثلاً زائد ہی تو یہی قیاس اللہ تعالیٰ کی نسبت بھی ہوگا۔

جواب اوسکا یہ ہی کہ یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ واجب اور ممکن مین فرق ظاہر ہے جیسا کہ مختلف مقامات مین بیان ہوا ہے پس ممکن ہی کہ واجب کے لیے کوئی ایسی خصوصیت ہو جو ممکن کے لیے نہین ہی۔

اور یہ بھی جواب ہی کہ جب دلیل سے زیادتی صفات خدا محال ثابت ہوئی تو قیاس زیادتی صفات باطل ہوا۔

اور اشاعرہ یہ اعتراض کرتے ہین کہ اگر اللہ تعالی کی صفات عین ذات ہونگی تو امر باطل لازم آویگا۔ مثلاً مفہوم قدرت عین علم اور مفہوم حیات عین قدرت ہوگا اور یہ ضروری البطلان ہی جواب اسکا یہ دیا گیا ہی کہ یہ اعتراض مفہوم پر وارد ہوتا ہی حقیقت پر نہین وارد ہوتا اور مراد ہماری حقیقت ہی بیان اوسکا یہ ہی کہ اللہ تعالی کی ذات باعتبار اسکے کہ وہ اشیاء کے موجود کرنے کو کافی ہے قدرت سے موسوم ہی اور باعتبار اسکے کہ اللہ تعالی کی ذات حقائق اشیا کے دریافت کے لیے کافی ہی علم سے موسوم ہوتی ہی اور باعتبار اسکے کہ علم و قدرت کا اطلاق اوسپر صحیح ہی وہ ذات واحد صفت حیات سے موسوم ہوتی ہی پس دلیل سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اللہ تعالی کی صفات وجود خارجی مین عین ذات ہین اور ذہن مین غیر ہین یعنے ذہن مین اون صفات کے اعتبار سے تعقل ہوتا ہی اور بعض معتزلہ چار

احوال کے قائل ہین اور اونکو قدیم کہتے ہین ایک آلہیت دوسرا قادریت تیسرا عالمیت چوتھا حکیمیت مگر شیعہ اور محققین علماء اون کے بھی نفی کرتے ہین اور جن دلیلون سے معانی اور صفات زائد باطل کرتے ہین انھین دلیلون سے احوال بھی باطل ہین۔

مین کہتا ہون کہ یہ لوگ معانی اور احوال کے ثبوت کے لیے باوجود اسقدر مخالف دلیلون کے کیون اصرار کرتے ہین کوئی نص صریح شرع مین اوسکے مخالف موجود نہین بلکہ قول جناب امیر المومنین علی مرتضیٰ اور ائمۂ ہدی علیہم السّلام سے خدا کے صفات کی زیادتی باطل ہوتی ہی

بحث نفی اتصاف خدا حوادث سی

اس امر مین لوگون نے اختلاف کیا ہی کہ اللہ تعالیٰ حوادث سی متصف ہوسکتا ہی یا نہین اشاعرہ اور حکما شیعہ امامیہ کا مذہب یہ ہی کہ اللہ تعالیٰ کا حوادث سی متصف ہونا محال ہی اور یہی حق ہے اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے ایسے حوادث کا قیام محال ہی جو ذاتین ہون مگر ایسی حوادث کا قیام اللہ تعالیٰ کی ذات سے جائز ہی جو صفات ہون۔

نفی کرنے والون کی دلیلین یہ ہین

اوّل یہ کہ اگر اللہ تعالیٰ کی ذات سے کوئی حادث قایم ہو تو اللہ تعالیٰ کی ذات مین تغیر لازم آئے گا کیونکہ تغیر یہ ہی کہ کوئی شئے ایک حال سے دوسرے حال مین

منتقل ہو پس جب اللہ تعالی کی ذات مین تغیر ہو گا تو اوسکے معنی یہ ہونگے
کہ ایک چیز پہلے سے حاصل نہ تھی پھر حاصل ہوئی پس لازم آویگا کہ اللہ تعالی
منفعل ومتاثر ہو اور وہ محال ہے کیونکہ کسی شے سے منفعل ہونے کے لیے ضرور ہے
کہ تاثیر کے حاصل ہونے کے قبل اوسمین استعداد قبول تاثیر ہو اسلئے کہ جس شئے مین
اثر کے قبول کرنے کی استعداد نہ ہوگی تو وہ شئے اثر بھی قبول نہ کریگی اور استعداد
اس بات کی مقتضی ہی کہ اوس شئے مین بالقوۃ ایک شئ ہو اور یہ صفات
مادیات سے ہی اور اللہ تعالی مادی نہین ہی۔ پس اللہ تعالی کا متاثر و منفعل
ہونا محال ہی اور جب متاثر و منفعل ہونا اللہ تعالی کا محال ہی اور تغیر کے لیے
تاثر اور انفعال لازم ہے پس اللہ تعالی متغیر نہین ہی اور جب اللہ تعالی
متغیر نہین ہی پس قیام حوادث کا اللہ تعالی کی ذات سے نہین ہی۔
دوسری دلیل یہ ہی کہ ہر حادث کے لیے (جو اللہ تعالی کی ذات سے قائم ہو گا)
ضرور ہے کہ علت ہو پس علت اس حادث کی جو اللہ تعالی کی ذات سے قائم ہو
یا اللہ تعالی ہو گا یا کوئی غیر اللہ تعالی ہو گا یہ دونون قسمین محال ہین اول
اسلیے محال ہی کہ اللہ تعالی کی تاثیر یا ایجاب واضطرار سے ہو گی یا اختیار
سے ہو گی اگر ایجاب سے ہو گی تو اس حادث کا قدیم ہونا لازم آویگا کیونکہ
فاعل موجب کے اثر کا قدیم ہونا ضرور ہے جیسا کہ بیان ہو چکا ہی پس
خلاف مفروض لازم آویگا اسلیئے کہ جو حادث فرض ہوا تھا وہ قدیم ٹھہرا اور

اگر تاثیر اللہ تعالی کے اختیار سے ہوگی تو لازم آویگا کہ وجود اوسکا قبل اسکے وجود کے ہو اور اوسکا محال ہونا بدیہی ہی بیان اسکا یہ ہی کہ اس حادث کے لیے واجب ہی کہ وہ صفات کمال سے ہو اسلیے کہ یہ محال ہے کہ اللہ تعالی کسی وقت نقائص سے متصف ہو پس صفات کمال اللہ تعالی کی ذات سے ناشی و متعلق ہونگے اس حالت مین لازم آویگا کہ اللہ تعالی کی ذات کے ساتھ ہون پس لازم آویگا کہ یہ شئے جو اللہ تعالی کی ذات سے قائم فرض ہوئی ہی وہ ہمیشہ اللہ تعالی کی ذات سے موجود ہو مگر وہ شئی حادث فرض ہوئی ہی اور جب وہ حادث فرض ہوئی ہی تو ضرور ہے کہ وہ ہمیشہ سے موجود نہ ہو کیونکہ حادث اپنے وجود کے قبل موجود نہین ہوتا اور دوسرا امر بھی محال ہے یعنے سبب اوس حادث کا اللہ تعالی کا غیر ہو۔

کیونکہ اوس سے لازم آتا ہے کہ اللہ تعالے غیر کا محتاج ہو اور جب اللہ تعالی غیر کا محتاج ہوگا تو واجب الوجود نہ ہوگا کیونکہ واجب الوجود وہ نہین ہی جو غیر کا محتاج ہو خواہ وہ احتیاج ذات مین ہو یا صفات مین ہو۔ جیساکہ بیان ہو چکا ہے۔

بحث ثبوت تجرد و نفی جسم و جسمانیت و تحیز و عرض خدا سے

اللہ تعالی کا حیز و مکان مین ہونا اور عرض ہونا محال ہی دلیل اوسکی یہ ہے کہ ہر صاحب حیز و مکان اپنے وجود مین محتاج حیز و مکان ہی اور عرض اپنے

وجود مین محتاج محل ہی اور حیز و مکان محل متحیز اور عرض کے غیر ہوتے ہین
اور واجب الوجود وہ نہین ہی جو غیر کا محتاج ہو بلکہ وہ ممکن الوجود ہو گا۔
پس لازم آویگا کہ واجب الوجود ممکن الوجود ہو اور یہ خلاف مفروض محال ہی
اور جب اللہ تعالی متحیز نہین ہی تو اللہ تعالے جسم بھی نہین ہے کیونکہ
حیز و مکان جسم سے مخصوص ہی اور جسم حادث بھی ہی جیسا کہ بیان ہو چکا ہی پس مجسمہ کا یہ قول باطل ہی
کہ اللہ تعالی صاحب جسم ہی اور مشبہہ کا بھی یہ قول باطل ہی کہ اللہ تعالی صاحب جسم ہی مگر اللہ تعالی کا جسم
مثل اون اجسام کے نہین ہی جو مشاہدہ مین ہین اور مجسمہ اور مشبہہ کا یہ قول بھی
باطل ہی کہ اللہ تعالی اوپر کے جہت مین ہی اسلیے کہ علاوہ اسکے کہ یہ دلیل اونکے
دعوون کی مبطل ہی اونکی دلیلین ثبوت مین ناتمام ہین اونکی دلیلونکا بیان
اور جواب اونکا یہ ہی وہ کہتے ہین کہ جو شے موجود ہی وہ کسی جہت مین ہی
اور یہ بدیہی ہی اور بدیہی سے انکار سفسطہ ہی اور قرآن مجید اور احادیث
سے بھی یہ معلوم ہی کہ اللہ تعالی اوپر کی طرف ہی بلکہ سب مذہبون کے لوگ
آسمان کی طرف دعا کے لیے ہاتھ اوٹھاتے ہین اون کے اول استدلال کا
جواب یہ ہی کہ بیشک جو چیزین مشاہدہ مین ہین وہ کسی جہت مین ہین
مگر اس سے یہ بات لازم نہین آتی کہ کوئی شے ایسی موجود نہین جو جہت مین نہو
پس یہ امر کہ جو شئے موجود ہو اوسکا کسی جہت مین ہونا ضرور ہی بدیہی نہین ہے
بلکہ یہ بدیہی ہی کہ جو شئے مشاہدہ مین ہی وہ کسی جہت مین ہی اور یہ ہمارے

مطلوب کے مضر نہین ہی اور جب یہ معلوم ہوا کہ یہ امر بدیہی نہین ہی کہ جو شے
موجود ہی اوسکے لیے جہت ضرور ہی تو انکار اوسکا سفسطہ نہین ہی اور اس
امر کا جواب کہ قرآن اور حدیث سے معلوم ہے کہ اللہ تعالے جانب
بالا ہے یہ ہے کہ جب دلیل عقلی سے کوئی امر ممتنع ثابت ہو تو منقول
کی تاویل مطابق عقل کی جاویگی مثلاً قرآن مجید مین وارد ہے
الرحمن علی العرش استوی تو اوسکی تاویل مطابق عقل یہ ہوگی کہ اللہ تعالی
عرش پر مستولی و غالب ہی یعنے استوی بمعنی استولی یعنے غلب ہوگا اور
یہ معنی لغت کے بھی موافق ہین جس طرح سے کہا جاتا ہی کہ بادشاہ اوس
ملک پر مستولی ہوا ہی یعنے غالب آیا ہی اسی طرح جب دلیل سے یہ بات ثابت
ہوئی کہ اللہ تعالی کا صاحب جسم ہونا اور جہت مین ہونا محال ہی کیونکہ یہ
بدیہی ہی کہ جو شے جسم نہین ہی اوسکے لیے جہت بھی نہین ہی تو قرآن مجید
اور احادیث کی تاویل مطابق عقل اوسی طرح کیجاویگی جس سے محال عقلی نہ
لازم آوے اور لغت اور عرف علماء کے مخالف بھی نہ ہو اور کل اہل ملل
و ادیان جو آسمان کی طرف ہاتھ اوٹھاتے ہین اوسکا سبب یہ ہی کہ اللہ تعالے
کا مرتبہ اعلی سمجھتے ہین اسلیے اعلی کی طرف ہاتھ اوٹھاتے ہین جیسا کہ
قرآن مجید مین وہ آیت ہی جسکے معنی یہ ہین کہ آسمان مین اے بندو تمھارا رزق ہی حالانکہ آسمان
مین رزق کسی مقام پر رکھا نہین ہی اور جب یہ ثابت ہوا کہ خدا جسم نہین ہے

تو یہ بھی ثابت ہوا کہ خدا کے لیے آلات ادراک مثل حواس ظاہری و باطنی جیسے قوت لامسہ و ذائقہ و وہم و خیال وغیرہ اور افعال کے لیے اعضا و جوارح نہین ہین۔

بحث نفی حلول خدا غیر خدا مین

جو معنی حلول کی عقل مین آتی ہین وہ یہی ہین کہ کوئی شئی محل سے یون قائم ہو کہ بدون محل اُسکا قیام محال ہو اور جب معنی حلول کے معلوم ہوے تو اسمین شک نہین ہی کہ اللہ تعالی کا کسی شئے مین حلول محال ہی دلیل اوسکی یہ ہی کہ محل حال کا غیر ہوتا ہی پس لازم آتا ہی کہ واجب الوجود غیر کا محتاج ہو اور یہ نقص ہی اور صفت نقص سے اللہ تعالی کا اتصاف محال ہی جیسا کہ بیان ہوا۔ پس قول اون لوگونکا باطل ہی جو کہتے ہین کہ اللہ تعالی کا حلول بعض اجسام مین ہوا ہی جیسا کہ ہنود کی نسبت مشہور ہی کہ وہ کہتے ہین کہ بعض اوتار مین اللہ تعالی نے حلول کیا ہی یا جیسا کہ قول بعض عیسائیونکا مشہور ہی کہ جناب عیسی مین اللہ تعالی نے حلول کیا ہی اور اون لوگونکا بھی قول اس دلیل سے باطل ہے جو کہتے ہین کہ بعض عارفین کے قلوب مین اللہ تعالی نے حلول کیا ہی جیسا کہ بعض صوفیون کی نسبت مشہور ہی اور جب یہ معلوم ہوا کہ حلول خدا اس معنی سے بلا دلیل محال ہی تو ہم کہتے ہین کہ اگر اسکے سوا کوئی اور امر مراد ہی تو اوسکی صورت ایسی معلوم ہونی چاہیے جسکا تصور ہو سکے تاکہ اوس پر

نفی واثبات کا حکم کیا جاوے اور اوسکا بیان اور ثبوت اون لوگون کے ذمہ ہی جو خدا کے حلول کے مدعی ہین -

بحث نفی اتحاد خدا غیر سے

اتحاد کا مفہوم یہ ہی کہ دو چیزین ایک ہو جائین اور اوسکا محال ہونا بدیہی ہی کیونکہ ہر شخص اس بات کو جانتا ہی کہ جس طرح ایک شئے دو چیزین نہین ہوسکتی اوسی طرح دو چیزین ایک شئے نہین ہوسکتین بلکہ اس بات کا تصور بھی نہین ہوسکتا کہ کوئی شئے ایک بھی ہو اور دو بھی ہو اور جب اتحاد اس معنی سے محال ہی تو اون لوگونکا قول باطل ہی جو کہتے ہین کہ اللہ تعالیٰ اور عالم ایک ہی جیسا کہ بعض صوفیون کی نسبت مشہور ہی کہ وہ وحدت وجود کے قائل ہین اور اون ہندوونکا مذہب بھی باطل ہی جنکی نسبت مشہور ہی کہ وہ کہتے ہین کہ بعض اوتار اور خدا ایک ہی یا عالم اور خدا ایک شئے ہی یا بعض عیسائیون کی نسبت مشہور ہی کہ وہ کہتے ہین کہ حضرت عیسیٰ اور خدا اور روح القدس یہ تینون ایک ہی شئے ہین اور اگر اس معنی کے علاوہ کوئی اور معنی ہون تو اوسکی صورت قابل تصور بیان ہونی چاہیے تاکہ اوسکی نفی واثبات مین کلام کیا جاوے -

بحث نفی لذت والم

واضح ہو کہ متکلمین کہتے ہین کہ لذت والم تابع مزاج ہین اور مزاج کا وجود

بدون ترکیب کے نہین ہی اور ترکیب واجب الوجود مین محال ہی جیسا کہ
بیان ہوا پس متکلمین اسی دلیل سی کہتے ہین کہ اللہ تعالیٰ کے لیئے الم اور لذت دونون
محال ہین اور حکماء کہتے ہین کہ الم اللہ تعالیٰ کے لیئے محال ہی کیونکہ الم کا
سبب ادراک منافی ہی اور اللہ تعالیٰ کے لیے منافی نہین ہی مگر لذت اللہ تعالیٰ
کے لیے ثابت ہی لیکن اللہ تعالیٰ کے لیے لذت کو بوجہ ادب کے ابتہاج سے
موسوم کرتے ہین دلیل اونکی یہ ہی کہ لذت ادراک ملائم ہی پس جب اللہ تعالیٰ
اپنی ذات کا عالم ہی اور ایسا علم شدید ترین ملایمات اس جہت سے ہی کہ
ذات اوسکی جامع جمیع کمالات ہی پس اللہ تعالیٰ کا ابتہاج اعظم لذات ہی
بعض علماء کہتے ہین کہ یہ قول کچھ بعید نہین ہی مگر چونکہ شرع سے اجازت اسکی
معلوم نہین ہی کہ اللہ تعالیٰ لذت سے متصف کیا جاوے اسوجہ سی اس مسئلہ مین
توقف اولیٰ ہی شاید اسلیے متکلمین مطلقاً لذت کا اثبات نہین کرتے۔
یا اسلیے کہ وہ اپنی اون دلیلونکو قوی سمجھتے ہین جو اونھون نے نفی لذت پر قائم کی ہین مثلاً اجماع وغیرہ۔

بحث نفی ضد خدا

ضد دوسرا عرض منافی ہی جو ایک عرض کے بعد کسی محل پر طاری ہو مثلاً سیکہ
سیاہی کی جگہ سفیدی عارض ہو اور واجب الوجود عرض نہین ہی کیونکہ عرض قائم
بالغیر ہی اور واجب الوجود کا زوال محال ہی پس یہ ثابت ہی کہ اللہ کا ضد نہین ہی۔

بحث نفی ند خدا

انداد ند سے مراد مثل ونظیر اس حیثیت سے ہی کہ وہ حقیقت مین ایک دوسرے کے شریک ہون جس طرح زید وعمر و انسانیت مین ایک دوسرے کی مثل ونظیر اور حقیقت مین باہم شریک ہین اور جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ حقیقت مین واجب الوجود کا کوئی شریک نہین ہی جیساکہ دلائل توحید سے ثابت ہی پس یہ ثابت ہی کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ند نہین ہی۔

بحث نفی رویت خدا

رویت کی حقیقت بیان ہو چکی ہی خدا کی رویت مین اختلاف ہی شیعہ امامیہ اور معتزلہ اور حکماء کا مذہب یہ ہی کہ خدا کی رویت قطعاً محال ہی اور اشاعرہ کا مذہب یہ ہی کہ خدا کا دیکھنا ممکن ہی بلکہ واقع ہی اور یہی مذہب مجسمہ اور مشبہہ کا ہی مجسمہ کو اس امر مین اختلاف نہین ہی کہ جو شئے جسم وجسمانی نہین ہی اوسکی رویت محال ہے مگر اشاعرہ کا مذہب یہ ہی کہ خدا نہ جسم ہی نہ مشابہ جسم ہی مگر خدا کا دیکھنا ممکن ہی اسی بنا پر اوضوں نے اس مسئلہ مین جمیع عقلا سے اختلاف کیا ہی اور اسی جہت سے یہ بحث ایک معرکۃ الآرا بحث ہو گئی ہی رویت کی نفی کرنے والے کہتے ہین کہ جو شئے نہ جسم ہی نہ جسمانی اوس سے شرائط رویت کا تعلق محال ہی اور جس سے شرائط رویت کا تعلق محال ہی اوسکا دیکھنا محال ہی جسکا انکار صریح مکابرہ اور جلی ترین بدیہیات سے چشم پوشی ہی اشاعرہ کہتے ہین کہ جس طرح کی رویت خدا کے لیے ہم ثابت کرتے ہین وہ محال نہین

اور اوسکا اثبات بدیہی کے خلاف نہین ہی بیان اوسکا یہ ہی کہ مثلاً ہمنے آفتاب
کو دیکھا تو ہمکو اوسکا علم حاصل ہوا اور جب ہمنے آنکھ بند کرلی تو آنکھ بند کرنے
کے وقت ہمکو دوسرا علم حاصل ہوا یہ دونون حالتین اگرچہ حصول علم مین
شریک ہین مگر دوسری حالت ایک امر زائد ہی اسی طرح رویت خدا کی ممکن ہی
جو جسم و جسمانیات مستلزم مکان و جہت سے برتر ہی حکمار کہتے ہین کہ یہہ
مغایرت اور زیادتی حدقہ کی تاثر کی جانب عائد ہی زیادتی انکشاف کی
طرف عائد نہین ہی جس سے مراد رویت و ابصار ہی اور اوسکی وجہہ یہ ہی کہ جس
شخص نے آفتاب کو اچھی طرح سے دیکھا تھا بعد اوسکے آنکھ بند کرلی تو اوسکی
تخیل مین یہ امر باقی رہگیا کہ اوسکے نزدیک آفتاب حاضر ہی جسکے خیال کو
وہ رفع نہین کرسکتا اور اسکا سبب یہی ہی کہ صورت آفتاب سے حاسہ متاثر
ہو جاتا ہی اور صورت اوسکی تپلی مین باقی رہتی ہی اور رویت زائل
ہو جاتی ہی - جواب اسکا اشاعرہ کی جانب سے یہ دیا گیا ہی جیسا کہ مواقف مین
مذکور ہی کہ ہم یہ کہین گے کہ جو تمنے ذکر کیا ہی یہ اس بات پر دلالت کرتا ہی
کہ دیکھنے کے وقت تپلی آنکھ کی متاثر ہوتی ہی مگر اسمین اس بات پر کوئی دلالت نہین
کہ زیادتی جس سے مراد دیکھنا ہے آنکھ کی تپلی کی تاثر کی طرف عائد ہی پس رویت
کے معنی تاثر حاسہ کے نہین ہین اور نہ ہمارے نزدیک رویت کی شرط
تاثر حاسہ ہی جیسا کہ بیان ہو چکا ہی پس جائز ہی کہ ہم اللہ تعالی کو بدون

تاثر حاسہ کے دیکھین اور یہ ہمارے لیے کافی ہی کیونکہ رویت ایک امر ہی جسکو
اللہ تعالیٰ صاحب جیوۃ مین خلق کرتا ہی جسکے لیے ضو و مقابلہ وغیرہ جو شرائط
رویت بیان ہو چکے ہین شرط نہین ہین اور اللہ تعالیٰ جسم نہین ہی اور نہ
جہت مین نہین ہی اور مقابلہ و مواجہہ اور آنکھ کا اوسکی جانب پھرنا اور
مثل اسکے اور چیزین اوسکے لیے محال ہین مگر باوجود ان سب باتون کے
ممکن ہی کہ خدا اپنے بندون پر اسقدر منکشف ہو جیساکہ چودھوین رات کا
چاند منکشف اور ظاہر ہوتا ہی جیساکہ احادیث مین وارد ہے کہ
خدا کو مومنین آخرت مین اس طرح دیکھین گے کہ جس طرح چودھوین رات کے
چاند کو دیکھتے ہین جسمین کسی طرح کا شک نہین رہتا امام فخر الدین رازی نے
اوسکی تلخیص اس طرح کی ہی کہ ہمین شک نہین ہی کہ رویت سے مراد کشف تام ہی کیونکہ
اوسکے جائز ہونے مین نزاع نہین ہی اسلیے کہ قیامت کے روز معارف بدیہی ہو جاوینگی اور ہمین بھی
نزاع نہین ہی کہ خدا کی رویت اس طرح جائز نہین ہی کہ صورت خدا کی آنکھ مین چھپ جاوے
اور شعاع جو آنکھ سے خارج ہو کر مرئی پر پڑتی ہی اوس سے خدا کی رویت
ممتنع ہی بلکہ کوئی ایسی حالت خدا کی رویت کے لیے جائز نہین ہی جسکو
ان دونون مین سے کوئی لازم ہو اسلیے کہ یہ سب امور خدا کی نسبت محال ہین
بلکہ ہماری مراد رویت سے وہ حالت ہی جو وقت رویت سے بعد علم کے
حاصل ہوتی ہی ہمین نظر کی گئی ہی کہ یہ جائز نہین ہی کہ کوئی حالت تاثر حاسہ کی جانب

راجع ہو جیسا کہ بیان ہوا مگر کیون جائز نہین ہی کہ علم اول پر جو یقین نفس کو
زائد حاصل ہوتا ہی وہ کشف تام ہو اسلیے کہ علم مقول بالتشکیک ہی مگر یہ
شروط انطباع اور اتصال شعاع سطح مرئی سے اگر ہو تو یہ دونون باریتعالی
کے حق مین محال ہین لیس یہ بات ضرور ہی کہ دلیل سے یہ ثابت کیا جائے
کہ یہ حالت کشف تام کی غیر ہے مین کہتا ہون کہ بجز تاثیر یا تاثر حدقۂ
چشم رویت کا تحقق اور کسی صورت سے نہین ہو سکتا اور اوس
مثال سے جو بیان ہو چکی ہی اول صورت بلاشبہہ رویت ہی اور صورت
ثانی نہ لغت سے نہ عرف سے رویت ہی پس محل نزاع رویت بمعنی
تاثیر یا تاثر حاسہ چشم ہی اور زائد و مغائر اگر بدون تاثیر یا تاثر حاسہ
چشم ہی تو وہ رویت نہین ہی اور اوسمین نزاع نہین ہی پس وہ علم
جو بدون تاثیر و تاثر حاسہ ہی جسکو اشاعرہ رویت سے موسوم کرتی ہین
وہ بجز انکشاف تام کے ثابت نہین ہی اور وہ علم جو تاثیر یا تاثر حاسہ
چشم پر موقوف ہی اور وہ فی الحقیقۃ رویت ہی اوسکا تعلق خدا سے محال ہے
جو جسم و جسمانیت مستلزم مکان و جہت و مقابلہ وغیرہ سے برتر ہے۔
اشاعرہ رویت کے امکان اور وقوع پر عقل و نقل سے بحث کرتی ہین
عقل سے امکان رویت کا اثبات اس دلیل سے کرتے ہین کہ ہم اعراض
مثل رنگ اور روشنی اور حرکت اور سکون اور اجتماع اور افتراق وغیرہ کو

دیکھتے ہین اور جواہر کو بھی دیکھتے ہین کیونکہ ہم کہتے ہین کہ یہ جسم طویل ہی
عریض ہی اور طویل کو عریض سے اور عریض کو طویل سے تمیز کرتے ہین اور
یہ طول وعرض جسم سے قائم نہین ہین کیونکہ جسم ایسے جواہر مفردہ سے
مرکب ہی جو قابل قسمت نہین ہین پس طول اگر ایک جز کے ساتھ قائم ہو تو
چاہیے کہ اُس جز کا حجم بہ نسبت دوسرے جز کے زائد ہو پس اوسوقت جز قابل قسمت
ہوگا حالانکہ ہمنے فرض کیا تھا کہ جسم کی ترکیب ان جواہر فرد سے ہی جو قسمت کو قبول
نہین کرتے اور اگر طول ایک جز سے زائد کے ساتھ قائم ہو تو لازم آتا ہی
کہ ایک عرض دو محلون مین حال ہو پس طول کی رویت اونھین جواہر
کی رویت ہی جنسے جسم مرکب ہی پس ثابت ہوا کہ صحت رویت اعراض
وجواہر مین مشترک ہی۔ اور اس صحت رویت کے لیے ایک علت ہی جو حال
وجود سے مختص ہی کیونکہ جو شے معدوم ہوگی اوسکا دیکھنا محال ہی اور جب
صحت رویت کی ایسی علت ہوگی جو حال وجود سے خصوصیت رکھتی ہوگی
تو ضرور ہی کہ یہ علت مصحح رویت جواہر و اعراض مین مشترک ہو کیونکہ علت
رویت جس سے رویت صحیح ہوتی ہی وہ جوہر وعرض مین مشترک ہی پس علت
مشترک یا وجود ہی یا حدوث ہی کیونکہ ایسی چیز جو جوہر وعرض مین مشترک ہو
سوا وجود و حدوث کے اور کوئی چیز نہین ہی مگر حدوث علت صحت
رویت نہین ہوسکتا کیونکہ حدوث اوس وجود کو کہتے ہین جو بعد عدم ہو

اور عدم اسبابت کی صلاحیت نہین رکھتا کہ جزء علت ہو اسلیے کہ تاثیر ایک
ثبوتی صفت ہی اوس سے عدم نہین متصف ہو سکتا اور یون ہین وہ چیز بھی اوس سے
متصف نہین ہو سکتی جو عدم سے مرکب ہی پس اسوقت مین جب حدوث علت
ہونے کی صلاحیت نہین رکھتا تو علت کا انحصار وجود مین ہوگا اور وجود
ایک ایسی چیز ہی جو جوہر وعرض اور واجب وممکن سب مین مشترک ہی کیونکہ وہ
امور عامہ مین سے ہی اور جب علت رویت اون سب مین مشترک ہوئی تو
جس طرح جوہر وعرض کی رویت ہوتی ہی اوسی طرح واجب کا دیکھنا بھی ممکن ہی
جواب اس دلیل کا کئی وجہون سے دیا گیا ہی اول وجہ یہ ہی کہ ہم یہ نہین تسلیم کرتے
کہ ہم جوہر کو دیکھتے ہین بلکہ عرض مثلاً لون اور ضوء دیکھا جاتا ہی۔
دوسرے یہ کہ ہم اس بات سے انکار کرتے ہین کہ سب اعراض کی رویت صحیح ہی
کیونکہ قدرت اور علم اور ظن اور مزہ اور خوشبوئین اور اونکے علاوہ اور بہت سی
چیزین عرض ہین مگر وہ دکھائی نہین دیتین۔
مین کہتا ہون کہ ان اشیا مین سے بعض اشیا کے دیکھنے کا تصور ہی نہین
ہو سکتا پس حکم صحت کیونکر صحیح ہوگا۔
تیسرے یہ کہ ہم یہ نہین تسلیم کرتے کہ صحت رویت مین جوہر وعرض مشترک مین
کیونکہ جوہر کی رویت اور ہی اور عرض کی رویت اور ہی۔
چوتھے صحت کا ثبوتی ہونا ہم نہین تسلیم کرتے بلکہ وہ عدمی ہی کیونکہ صحت کی

جنس امکان ہے اور امکان ایک امر عدمی ہی پس احتیاج علت کی طرف نہ ہوگی۔

پانچوین ہم نہین تسلیم کرتے کہ اگر کوئی حکم مشترک ہو تو اوسکی علت بھی مشترک ہونی چاہیے کیونکہ آفتاب کا گرم کیا ہوا پانی اور آگ کا گرم کیا ہوا پانی گرم ہونے مین دونون مشترک ہین مگر پھر بھی علت مشترک نہین بلکہ علت مختلف ہی کیونکہ آفتاب کی گرمی اور چیز ہے اور آگ کی گرمی اور چیز ہی۔

چھٹے علت مشترکہ کا انحصار وجود اور حدوث مین ممنوع ہی ممکن ہی کہ کوئی اور چیز جو غیر وجود و حدوث ہو علت ہو جیسے امکان اور امکان اگرچہ امر اعتباری ہے لیکن پھر بھی علت ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے کیونکہ صحت رویت بھی ایک امر اعتباری ہے اور اسمین کوئی استبعاد نہین کہ ایک امر اعتباری دوسرے امر اعتباری کی علت ہو۔

ساتوین یہ کیون جائز نہین ہی کہ حدوث ہی علت ہو کیونکہ حدوث اگرچہ عدمی ہی مگر اسکا معلول یعنی صحت رویت وہ بھی عدمی ہی اور جائز ہی کہ ایک امر عدمی دوسرے امر عدمی کی علت ہو۔

آٹھوین کیون نہین جائز ہی کہ وجود بشرط حدوث یا بشرط امکان صحت رویت کے علت ہو کیونکہ شرط کا عدمی ہونا جائز ہی۔

نوین یہ کہ تم کیون کہتے ہو کہ جب وجود صحت رویت جواہر و اعراض کی

علت ہوگا تو باریتعالیٰ کی رویت کی بھی علت ہوگا کیونکہ جواہر و اعراض کی
وجود مین اور باریتعالیٰ کے وجود مین فرق ہی اسلیے کہ وجود واجب عین
ماہیت واجب ہی اور وجود ممکنات ماہیات پر زائد ہے اور جب
دونون وجود مختلف ہوے تو حکم رویت مین اشتراک واجب نہوگا۔

دسوین کیون نہین جائز ہی کہ خداوند عالم کی حقیقت ذات رویت کی مانع ہو
یا کیون جائز نہین ہی کہ جوہر و عرض کی خصوصیت شرط رویت ہوان دونون
حالتون مین باریتعالیٰ کی رویت ناممکن ہوگی احتمال اول مین مانع کی جہت سے
رویت ناممکن ہوگی اور احتمال ثانی مین انتفار شرط کی جہت سے رویت ناممکن ہوگی

گیارھوین تمھاری دلیل سے یہ لازم آتا ہی کہ جتنے موجودات ہین چاہے وہ
ذاتین ہون یا صفتین ہون سب کا دیکھنا ممکن ہی اور اوسکا محال ہونا
ضروری ہی اور دلیل بمقابلہ ضروری باطل ہی۔

بارھوین تمھاری دلیل سے یہ بات لازم آتی ہے کہ خدا کا
لمس ممکن ہو اسلیے کہ جوہر و عرض کا لمس ممکن ہے پس صحت
لمس ایک حکم مشترک کل موجودات مین ہوگا اور اوسکی
علت بھی کل موجودات مین مشترک ہوگی اور وہ
علۃ مشترکہ وجود ہے پس خدا کا لمس صحیح ہوگا
حالانکہ غیر جسم و جسمانی کا لمس بالاتفاق ممتنع ہے

سید محقق شارح مواقف نے کیا خوب اس مقام پر آزادی اور انصاف پسندی سے کہا ہے جسکا ماحصل یہ ہے کہ اس دلیل مین بہت سے تکلفات ہین اس لیے بہتر ہے کہ عقل سے استدلال چھوڑ کر نقل پر اعتماد کیا جاوے اور نقل سے اشاعرہ کے کئی شبہہ کتب مین منقول ہین اول شبہہ اونکا یہ ہے کہ قرآن مجید مین وارد ہے رب ارنی انظر الیک قال لن ترانی ولکن انظر الی الجبل فان استقر مکانہ فسوف ترانی فلما تجلی ربہ للجبل جعلہ دکا وخر موسیٰ صعقا یعنی جناب موسیٰ علیہ السلام نے جناب باری تعالیٰ شانہ مین عرض کی کہ ای پروردگار تو مجھے اپنے تئین دکھادے تا کہ مین تجھے دیکھ لون اوسوقت جناب الٰہی نے ارشاد فرمایا کہ اے موسیٰ تم مجھے ہرگز نہین دیکھ سکتے لیکن پہاڑ کی طرف دیکھو اگر پہاڑ اپنی جگہ پر ثابت اور ٹھہرا رہا تو تم مجھے دیکھ سکوگے پس جسوقت اوسکے نور کی تجلیان پھیلین پہاڑ ٹکڑے ٹکڑے اور ریزہ ریزہ ہوگیا اور جناب موسیٰ بیہوش ہوگئے جب جناب موسیٰ ہوشیار ہوئے تو کہا سبحانک تبت الیک بار تیعالیٰ مین توبہ کرتا ہون تیری جانب اوس امر سے جو مجھسے واقع ہوا اس آیہ سے جواز رویت پر دو طریقہ سے استدلال کیا گیا ہی۔

طریقهٔ اول یہ ہی کہ جناب موسیٰؑ نے رویت کا سوال کیا اگر خداوند عالم کی رویت محال ہوتی توکیون جناب موسیٰ ایک محال امر کا سوال کرتے اسلیے کہ دو حال سے خالی نہین ہو یا یہ کہ حضرت موسیٰ کو اسکا علم نہ تھا کہ خدا کا دیکھنا محال ہے اس حال مین پیغمبر کا جہل لازم آتا ہی اور پیغمبر کا جہل جائز نہین ہی خصوص ایسے امر مین جو متعلق عقائد دینی اور معرفت آلہی ہو یا حضرت موسیٰ کو یہ علم تھا کہ خدا کی رویت ممتنع ہی اور حضرت موسیٰ نے باوجود علم امر محال کے ایجاد کا خدا سے سوال کیا اور ایسا سوال سفاہت ہی کیونکہ کوئی عاقل امر محال کا سوال نہین کرتا اور جب ممتنع امر کے ایجاد کا سوال سفاہت ہے اور پیغمبر کے لیے سفاہت جائز نہین ہی بلکہ اوس کو اعقل الناس ہونا چاہیے تو جناب موسیٰ کا خدا کی رویت کا سوال کرنا اس بات کی دلیل ہی کہ خدا کا دیکھنا جائز ہے۔

دوسرا طریقہ استدلال یہ ہی کہ خداوند عالم نے رویت کو پہاڑ کے استقرار یعنے ٹھہرے رہنے پر معلق کیا جیسا کہ اس کلام سے ثابت ہی فان استقر مکانہ فسوف ترانی یعنی پہاڑ اگر اپنے مقام پر ٹھہرا رہے تو تم مجھے دیکھو گے اور پہاڑ کا ٹھہرا رہنا جو رویت کی شرط ہی امر ممکن ہی کیونکہ نفس الامر واقع مین اوسکا مستقر رہنا جائز ہی اور جو چیز کسی امر ممکن پر معلق ہو وہ بھی ممکن ہی پس یہ ثابت ہی کہ اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن ہی۔

جواب اسکا کئی طریقون سے ہی اول یہ کہ جناب موسیٰ جانتے تھے کہ خدا کا دیکھنا محال ہی مگر جب قوم نے یہ کہا تھا کہ تم ہمین خدا کو ہماری آنکھون سے دکھا دو اور حضرت موسیٰ جانتے تھے کہ میری قوم کے جہال میرے کہنے کو نہ مانین گے جب تک مین سوال رویت خدا نہ کرونگا اور آیات غضب سے خدا جہال قوم کو متنبہ نکریگا کہ خدا کی رویت اور جہت سے بھی محال ہی اور نقص خلاف شان الوہیت بھی ہی۔

مین کہتا ہون کہ یہ طریقہ عمدہ ہی اسلیے کہ قرآن مجید سے اوسکی دلیل موجود ہی کیونکہ جب علامات غضب آلہی ظاہر ہوے ہین تو جناب موسیٰ علیہ السلام نے طلب رویت کو سفیہون کی جانب منسوب کیا ہی جیسا کہ اس آیۂ قرآن مجید سے ظاہر ہی اتھلکنا بما فعل السفہاء منا یعنے خداوندا کیا تو ہمین اوس فعل کے سبب سے جو سفیہون سے واقع ہوا ہلاک کردیگا یعنے طلب رویت کو قوم سے منسوب کیا اور سفاہت سے اونکو منسوب کیا اور اپنے کو الزام سے بری کیا اگر یہ کہا جاوے کہ حضرت موسیٰ نے دنیا مین رویت کا سوال کیا اس وجہ سے آیات غضب نازل ہوئے تو پھر وہی اعتراض جو رویت کی نفی کرنے والون کی جانب متوجہ ہے رویت کے ثابت کرنے والون کی جانب متوجہ ہوگا اور یہ کہا جاویگا کہ کیا حضرت موسی اس مسئلہ سے جاہل تھے کہ دنیا مین خدا کا دیدار ممکن نہین ہی یا باوجود علم خلاف مرضی

جناب الٰہی کیا علاوہ اسکے اور بھی آیات ایسے ہین جن مین عتاب اور نزول عذاب کا ذکر ہی اور اون سب مین طلب رویت کفار قوم موسی کی طرف منسوب ہے جیسا کہ بیان ہوگا۔

اور اس امر کا جواب کہ حضرت موسیٰؑ نے اس سوال کو قوم سے کیون منسوب نہ کیا اپنی جانب کیون منسوب کیا یہ دیا گیا ہے کہ اونکی قوم نے اونسے یہ بات کہی تھی کہ ہمارے لیے رویت کا سوال نہ کیجیے گا بلکہ اپنے نفس کے لیے سوال کیجیے گا تاکہ بوجہ آپ کی منزلت کے ضرور مقبول ہو اور جب آپ خدا کو دیکھیے گا تو ہم بھی خدا کو دیکھ لینگے یا اسلیے اپنی طرف سوال کو منسوب کیا تاکہ قوم کو معلوم ہو کہ رویت الٰہی محال ہی کیونکہ اگر رویت الٰہی جائز ہوتی تو پیغمبر کا سوال رد نہ ہوتا۔ دوسرے طریقہ سے یہ جواب ہی کہ جناب موسیٰ جانتے تھے کہ عقلاً رویت محال ہی مگر حضرت موسیٰ علیہ السلام نے چاہا کہ نقل سے بھی اوسکی تقویت ہو جاوے جیسا کہ جناب ابراہیم کا سوال قرآن مجید مین مذکور ہی کہ رب ارنی کیف تحی الموتی یعنی پروردگار ہمارے ہمکو دکھا کہ کیونکر تو مردہ کو زندہ کرتا ہی قال اولم تومن خدا نے کہا کہ کیا تو اس بات پر ایمان نہین لایا ہی کہ مردہ کو مین زندہ کرتا ہون حضرت ابراہیم نے کہا بلیٰ ولکن لیطمئن قلبی

حضرت ابراہیم نے کہا کہ ہان مین ایمان لایا ہون مگر مین چاہتا ہون کہ میرا
دل مطمئن ہو اور جب کہ یہ جائز نہین ہی کہ پیغمبر کو کسی اعتقاد دینی مین یقین
نہ ہو تو یہ ثابت ہی کہ سوال جناب ابراہیم کا اسلیے تھا کہ دلیل نقل سے بھی
یقین حاصل کیا جائے - اشاعرہ اسکا جواب یہ دیتے ہین کہ حضرت
ابراہیم کو معلوم ہوا تھا کہ جو شخص یہ سوال کریگا اوسکو مرتبہ خلت ملیگا اسلیے ابراہیم نے یہ سوال کیا تھا
مین کہتا ہون کہ اگر یہ روایت صحیح مان لیجاوے تو خبر واحد ہے اور خبر واحد سے
یقین نہین حاصل ہوتا اور احتمال مخالف سے استدلال تمام نہین ہوتا پس اس
تاویل پر حکم صحت مشکل ہے اور قول حضرت موسیٰ اتھلکنا بما فعل
السفہاء منا اور قول حضرت ابراہیم رب ارنی کیف تحی الموتی قال اولم
تومن قال بلی ولکن لیطمئن قلبی قرآن مین وارد ہی اور وہ متواتر ہی
پھر مین کہتا ہون کہ شاید سوال حضرت موسیٰ اور حضرت ابراہیم علی نبینا
وآلہ وعلیہما السلام جہال قوم کی ہدایت کے لیے ہون کیونکہ اوس زمانہ
مین مادیت بہت بڑھی ہوئی تھی اور عقلی ترقی بہت کم ہوئی تھی -
تیسرے طریقہ سے یہ جواب ہی کہ دیت امر ممکن پر معلق نہین ہے اسلیے کہ استقرار جبل کا امکان
یا تو بنظر اوسکی ذات کے ہی یا بہ نسبت تجلی پروردگار کے ہی - امر اول
ممکن ہی مگر رویت اوسپر معلق نہین ہی اور امر ثانی ممکن نہین ہے کیونکہ
اللہ تعالیٰ جانتا تھا کہ جب میں پیدا کیا ہوا نور پہاڑ کو ساکن نہ رہنے دیگا

تو میرا دیکھنا کیونکر متصور ہوگا اور جب نور خدا کے ظہور کی حالت مین پہاڑ کا استقرار ممکن نہ ہوگا تو خدا کی رویت امر ممکن پر معلق نہ ہوگی بلکہ امر محال پر معلق ہوگی اور امر معلق علی المحال محال ہی۔

مین کہتا ہون کہ یہ شبہہ اشاعرہ کا نقل سے سب سے قوی تھا مگر کم سے کم یہ ہے کہ اونکا شبہہ قوی تر احتمال سے باطل ہوگیا کیونکہ اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال بالاتفاق مسلم ہے۔ دوسرا شبہہ اشاعرہ نسبت وقوع رویت خدا یہ ہی کہ قبل ظہور نا فیان رویت خدا اجماع علماء اور اتفاق امت اسلام اس امر پر تھا کہ خدا کو آخرت مین مؤمنین دیکھین گے اور اجماع علماء و امت اسلام حجت ہی پس وقوع رویت خدا آخرت مین ثابت ہی۔

جواب اس حجت کا یہ ہی کہ ہمکو اس امر سے انکار ہو کہ اجماع و اتفاق امت اس امر پر تھا کہ مؤمنین حس بصر سے خدا کو آخرت مین دیکھین گے بلکہ مراد اوس سے کشف تام یعنے حصول یقین مثل دیکھنے کے تھا اور دلیل منع شیعون کے طریق سے وہ روایت ہے جو حضرت علی مرتضیٰ سے منقول ہی جناب علی مرتضیٰ علیہ التحیۃ والثنا سے کسی شخص نے یہ سوال کیا کہ کیا آپ نے خدا کو دیکھا ہی۔ آپ نے اوسکے جواب مین فرمایا أفاعبد ما لا اری فقیل له وکیف تراه یا امیر المؤمنین فقال لا تدرکه العیون بمشاهدة العیان ولکن تدرکه القلوب بحقایق الایمان

یعنی حضرت علی مرتضیٰ نے فرمایا کہ کیا مین ایسے شخص کی پرستش کرونگا
جس کو مین نے دیکھا نہین ہی کہا گیا کہ آپ نے اللہ تعالیٰ کو یا امیر المومنین
کیونکر دیکھا ہی آپ نے کہا کہ آنکھین علانیہ اللہ تعالیٰ کو مشاہدہ نہین کرتی ہین
مگر دل حقائق ایمان سے خدا کو ادراک کرتی ہین وجہ استدلال یہ ہے کہ
علی مرتضیٰ اکابر صحابہ مین سے تھے پس اونکے انکار سے نہ اجماع علماء
اسلام کا تحقق ہوسکتا ہی نہ اتفاق امت اسلام کا ثبوت ہوتا ہے
اگر یہ کہا جاوے کہ یہ حدیث سنیون پر حجت نہین ہوسکتی کیونکہ شیعون کے
طریق کی روایات اون پر حجت نہین ہین ۔ تو جواب اوسکا یہ ہوگا کہ علاوہ
اوسکے کہ شیعون کے یہان اخبار کی جانچ کے وہی طریقہ ہین جو سنیون
مین ہین اور ویسی ہی جانچ ہوتی ہی جیسی سنیون مین ہوتی ہی یہ امر بھی اتفاقاً
قابل لحاظ ہی کہ یہ روایت محتمل الصدق ہے اور جب احتمال صدق ہوا
تو اجماع کا ثبوت نہ رہا اسلیے کہ یہ ظاہر ہی کہ جب احتمال مخالف واقع ہوا
تو دلیل باطل ہوگئی ۔ دوسری دلیل تحقق اجماع و اتفاق امت
کے خلاف یہ ہی کہ جب نص صریح قرآنی موجود تھی تو اجماع علماء اور
اتفاق امت کیونکر ہوسکتا ہی اور وہ نص یہ ہی کہ قرآن مجید مین
اللہ تعالیٰ اپنی مدح کے مقام پر فرماتا ہی لا تدرکہ الابصار
وھو یدرک الابصار وھو اللطیف الخبیر یعنے بینائیان

اللہ تعالیٰ کو ادراک نہین کر سکتین اور اللہ تعالیٰ بینائیون کو ادراک کرتا ہی اور
وہ لطیف وخبیر ہی وجہ استدلال اس آیت سے یہ ہی کہ اس آیت کے معنی ظاہر
اور متبادر یہ ہین کہ اللہ تعالیٰ دیکھنے کی شئے نہین ہی اور لفظ لطیف سے
اوسکی تاکید بھی ہی کیونکہ لطیف کی لفظ بمقابلہ کثیف کے بولی جاتی ہی اور
کثافت منجملہ شرائط رویت ہی اور لطافت مثل ہوا کے مانع رویت ہے ایسی
حالت مین اجماع علماء واتفاق امت ثابت نہ ہوگا زیادہ سے زیادہ اگر
کسی اور آیت قرآن سے جواب دیا جاویگا تو یہ احتمال ہیگا کہ اوسوقت
مین بھی یہ مسئلہ مختلف فیہ تھا۔

دوسری حجت اشاعرہ کی نص قرآن سے یہ ہی کہ خداوند عالم قرآن مجید مین
فرماتا ہی وُجُوہٌ یَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَۃٌ اِلٰی رَبِّہَا نَاظِرَۃٌ یعنی کچھ چہرے
قیامت کے روز تر وتازہ ہونگے اور اپنے پروردگار کی طرف نظر کرنے والے
ہونگے وجہ استدلال یہ ہی کہ نظر لغت مین بمعنی انتظار کے آیا ہی مگر اس حالت
مین اوسکا تعدیہ حرف اِلٰی سے کلام عرب مین نہین آتا۔ اور نظر بمعنی تفکر
بھی آیا ہی اور استعمال اوسکا کلمہ فی کے ساتھ آتا ہی اور نظر بمعنی رافت بھی
آیا ہی اور استعمال اوسکا کلمہ لام سے ہوتا ہی اور بمعنی رویت بھی آیا ہی
اور استعمال اوسکا کلمہ اِلیٰ سے ہوتا ہی اور جب کہ اس آیہ مین نظر کا صلہ
الی سے آیا ہی تو ضرور ہی کہ حمل نظر کا رویت پر ہو پس یہ بات ثابت ہوئی کہ

خدا کا دیکھنا قیامت کے دن واقع ہوگا۔

اسکے جواب مین معتزلہ کہتے ہین کہ ہم اس بات کو نہین تسلیم کرتے کہ لفظ الیٰ سے جب نظر کا تعدیہ ہی تو یہان نظر بمعنی رویت ہی ہوسکتا ہی بلکہ یہان لفظ نظر بمعنی انتظار ہی اور انتظار بعض خاص نعمتون کا ہوگا پس معنی آیہ یہ ہونگے کہ کچھ چہرے اللہ تعالیٰ کے کسی خاص نعمت کے منتظر ہونگے اور الی بمعنی نعمت مفعول بہ نظر کا واقع ہوگا اور اگر یہی تسلیم کیا جاوے کہ کلمۂ الیٰ سے نظر کا تعدیہ ہی تو وہ نظر جسکا صلہ الیٰ سے آیا ہے اوسکا تعدیہ الیٰ سے بمعنی انتظار بھی کلام عرب مین آیا ہی جیسا کہ شاعر نے کہا ہی ؎

وشعث ینظرون الی ھلالٍ	کما نظر الظّماء الی الغمام

یعنی پریشان مو ہلال کے یون منتظر ہین جیسے پیاسے قطرہاے ابر کے منتظر ہوتے ہین۔ پس یہان نظر بمعنی انتظار ہے اور دوسری جگہ شاعر نے کہا ہے۔ ؎

وجوہ ناظرات یوم بدر	الی الرحمٰن یاتی بالفلاح

یعنی کچھ چہرے منتظر ہین نصرت و مددگاری رحمن سے روز بدر جو فلاح کا لانے والا ہی اسی طرح اور مقام پر شاعر نے کہا ہی ؎

کل الخلائق ینظرون سجاله	نظر الحجیج الی طلوع ھلال

یعنی منتظر ہی خلائق اوسکی بخششون کی جیسے حجاج ہلال ماہ ذیحجہ کا انتظار کرتے ہین

اور وجہ یہ ہی کہ وہ نظر جسکا صلہ الی سے آتا ہی حدقۂ چشم کے پھیرنے کے لیے
موضوع ہی رویت کے لیے اس وجہ سے موضوع نہین ہی کہ نظر اوس شے سے
متصف ہوتی ہی جس سے رویت متصف نہین ہوتی مثل اوس حالت کے کہ جو
حدقۂ چشم کی حالت غضب مین یا حالت خوشی مین ہوتی ہی اسلیے کہ نظر شدت
ولینت سے متصف ہوتی ہی مگر دیکھنا ایسی اشیا سے متصف نہین ہوتا بلکہ
یہ حالتین وہ ہین جو نظر کرنے والے کی آنکھ کو مرئی کے ساتھ گردش حدقۂ
چشم سے واقع ہوتی ہین۔ اور بہت سے مقام کلام عرب مین ایسے ہین
جہان نظر متحقق ہی اور رویت متحقق نہین ہوتی مثل نظرت الی الھلال
حتی رایتہ یعنے مین نے ہلال کی طرف نظر کی یہانتک کہ مین نے اوسکو دیکھ لیا۔
اگر اس جگہ پر نظر کو رویت پر حمل کرین تو لازم آتا ہی کہ کسی شے کی غایت
نفس شئے ہو یعنی ہمنے ہلال کو دیکھا یہانتک کہ ہمنے ہلال کو دیکھا۔
اور جب کسی شئے کا اپنی خود غایت ہونا باطل ہی تو اشاعرہ کا اس
لفظ سے یہ استدلال ہی غلط ہی کہ اس آیہ مین نظر بمعنی رویت ہی۔
اشاعرہ نے یہ بھی کہا ہی کہ نظر بمعنی انتظار اس آیہ مین نہین ہوسکتی ہے
کیونکہ انتظار موجب غم ہوتا ہی جیساکہ کہا جاتا ہی کہ انتظار موت سے شدید تر ہی
اور آیہ مین بیان حصول فرح وسرور ہی۔
معتزلہ نے اسکا جواب یہ دیا ہی کہ انتظار موجب غم اوسوقت مین ہوتا ہی

جب خلف وعدہ جائز ہوا اور جب اللہ تعالیٰ سے خلف وعدہ ممکن نہین ہی تو
انتظار موجب غم نہ ہوگا بلکہ سبب فرح وسرور ہوگا اسلیے کہ انسان مین یہ بات
دیکھی جاتی ہی کہ جب ایسا شخص کسی نعمت دینے کا وعدہ کرے جسپر وثوق ہو تو
فوراً فرح وسرور ہوتا ہی۔

تیسری حجت اشاعرہ کے نص قرآن سے یہ ہی کہ اللہ تعالیٰ قرآن مجید مین فرماتا ہی
کَلَّآ اِنہم عن ربہم یومئذ لمحجوبون یعنی کفار روز قیامت اپنی
پروردگار سے محجوب ہونگے۔ وجہ استدلال یہ ہی کہ حق تعالیٰ نے تحقیر کفار اونکے
محجوب ہونے سے کی ہی پس لازم آتا ہی کہ مومنین روز قیامت اپنی پروردگار سے
محجوب نہ ہون اور حق تعالیٰ کو دیکھین۔ اسکا جواب معتزلہ نے یہ دیا ہی
کہ کفار محجوب ثواب وکرامت سے ہونگے پس استدلال باطل ہی۔

چوتھی حجت اشاعرہ کی قرآن سے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے
للذین احسنوا الحسنیٰ زیادۃ الخ وہ کہتے ہین کہ تفسیر مین اس آیۃ کے
جمہور مفسرین نے یہ کہا ہی کہ مراد الحسنیٰ سے بہشت ہی اور مراد زیادت سے
خدائے تعالیٰ کا دیکھنا ہی۔ جواب اسکا یہ ہی کہ رویت اوس سے مراد نہین ہے
بلکہ اوس سے مراد تفضل وزیادتی نعمت ہوگی اور یہ مسلم نہین ہے کہ جمہور مفسرین کی یہ رائے ہی کہ زیادت سے
مراد رویت ہی اور نص سنت سے اشاعرہ کا استدلال اس حدیث سے ہی کہ حضرت
پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ نے فرمایا ہی انکم سترون ربکم یوم القیمۃ

کما ترون ھذا القمر لا تضامون فی رویتہ یعنی قریب ہے کہ دیکھوگے تم
اپنے پروردگار کو روز قیامت جیساکہ دیکھتے ہو چاند کو اور اوسکی رویت
کے معاملہ مین تمپر ظلم نہ کیا جائیگا - وہ کہتے ہین کہ یہ حدیث اکیس ۲۱ نفر صحابۂ
کبار سے منقول ہی اور ائمۂ حدیث نے اوسکو نقل کیا ہی اور وہ حجت ہی -
جواب اسکا یہ ہی کہ یہ حدیث خبر واحد ہی اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جاوے کہ یہ
حدیث صحیح ہی تو معنی اوسکے کشف تام کے ہین یعنی وہ علم جو مثل دیکھنے کے ہی -
اشاعرہ کی ایک حجت نص قرآن و سنت سے یہ بھی ہی کہ صہیب صحابی سے
روایت کی گئی ہی کہ صہیب نے کہا کہ اس آیۃ کو جناب رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ
نے پڑھا للذین احسنوا الحسنی زیادۃ اور فرمایا کہ جسوقت اہل بہشت
بہشت مین داخل ہونگے اور اہل دوزخ دوزخ مین تو ندا کریگا ایک ندا کرنیوالا
کہ اے اہل بہشت خاص تمھارے لیے پیش خدا ایک موعود ہے جسکی تم
خواہش رکھتے ہو وہ کہین گے وہ کیا ہی - بعد ازان حجاب اوٹھائے جاوینگے
یہانتک کہ خداوند عالم کو مؤمنین دیکھین گے -
جواب اوسکا یہ ہی کہ یہ خبر واحد ہی اور خبر واحد مفید یقین نہین ہی اور اگر
یہ حدیث صحیح بھی تسلیم کر لیجائے تو مراد اوس سے کشف تام ہی -
اشاعرہ کی دلیل حدیث سے ایک یہ بھی ہی کہ حدیث مین وارد ہے
ان ادنی اھل الجنۃ منزلۃ من ینظر الی جنا تہ وازواجہ

وَنعمہ وخدمہ وسرُرہ مسیرۃ الف سنۃ واکرمہم الی اللّٰہ
من ینظر الی وجہہ غدوۃ وعشیۃ یعنی ادنیٰ مرتبہ کا اہل بہشت
وہ شخص ہی جو اپنے باغون کی طرف اور اپنے ازواج اور اپنی نعمتون کو اور
اپنے خدمتگارون کو اور اپنے تختون کو ایک ہزار برس کی راہ سے دیکھیگا۔
اور اہل جنت مین سے خدا کے نزدیک کریم تر وہ شخص ہی جو صبح و شام
خدا کے منھ کی جانب دیکھیگا بعد اسکے حضرتؐ نے اس آیہ کی تلاوت فرمائی
وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربہا ناظرۃ جواب اس حجت کا بھی
وہی ہی کہ یہ حدیث اور سب حدیثین جو اس طرح کی ہین خبر واحد کی حد
مین ہین مرتبۂ تواتر کو نہین پہونچی ہین جس سے یقین حاصل ہو جاوے
اور اگر یہ حدیثین صحیح بھی ہون تو رویت سے ان سب احادیث مین
مراد کشف تام ہے یعنی علم و یقین مثل رویت کے ہے جسمین شک
نہین ہوسکتا اور آیہ مین مراد بعض نعمتون کا انتظار ہے۔
رویت خدا کی نفی کرنے والے سمعی اور عقلی دلیلون سے خدا کی رویت کی
نفی کرتے ہین اونکی سمعی دلیلین یہ ہین۔ اوّل دلیل یہ ہی کہ نص قرآن سے
ہمیشہ کے لیے نفی رویت خدا ثابت ہی کیونکہ اللّٰہ تعالیٰ نے طلب رویت
کے جواب مین لَنْ تَرَانِی فرمایا ہی سو وجہ استدلال یہ ہی کہ کلمہ لن جو
کلام باریتعالیٰ مین آیا ہی وہ اس امر پر دلالت کرتا ہی کہ خدا فرماتا ہی

کہ اے موسی تم مجھے کبھی نہ دیکھو گے اور یہ اسکی دلیل ہی کہ کوئی وقت ایسا
نہ ہوگا جو خدا کی رویت ہو ورنہ خدا کے کلام مین کذب لازم آویگا
اور وہ محال ہی اور جب پیغمبر حضرت موسیٰ اللہ تعالی کو کبھی نہ دیکھین گے
تو اور مومنین تو بدرجۂ اولی خدا کو نہ دیکھین گے۔
اشاعرہ نے جواب اس دلیل کا یہ دیا ہی کہ ہمکو اس سے انکار ہے کہ کلمۂ
لن لن ترانی مین ہمیشہ کے لیے نفی رویت پر دلالت کرتا ہی بلکہ مراد اوس سے
تاکید ہی جیسا کہ خدا قرآن مجید مین کفار کی نسبت فرماتا ہی لا یتمنونہ ابدا
یعنی کفار موت کی کبھی تمنا نہ کرینگے حالانکہ اسمین شک نہین کہ وہ جب
عذاب آخرت مین مبتلا ہونگے تو موت کی تمنا کرینگے تاکہ عذاب سے چھوٹین
ہمارا جواب یہ ہی کہ آیۂ لا یتمنونہ ابدا مین قرینہ تاکید یعنی نفی
ابدیت موجود ہی اسلیے کہ اللہ تعالی فرماتا ہی لا یتمنونھا ابدا
بما قدمت ایدیھم یعنے بوجہ گناہان ثابت دنیا مین موت کی
کبھی تمنا نہ کرینگے پس آخرت مین تمناے موت اسوجہ سے کہ وہ عذاب
سے چھوٹین مستثنیٰ ہوگی اور آیۂ لن ترانی مین استثناء آخرت کی
کوئی وجہ نہین ہی اور بلا وجہ خلاف ظاہر اور معنی متبادر استثناء آخرت
جائز نہین ہی جیسا کہ علم اصول مین ثابت اور حکم عقل کے موافق ہی۔
دوسری دلیل سمعی اونکی نص قرآن سے یہ ہی کہ اللہ تعالی فرماتا ہی

وما کان لبشر ان یکلمہ اللّٰہ الا وحیا او من وراء حجاب او یرسل رسولا فیوحی باذنہ ما یشاء آ خدا فرماتا ہی کہ خدا بشر سے کلام نہین کرتا مگر یہ کہ وحی اوسکو کرے یا پردہ درمیان مین ہو یا رسول کو بھیجے پس وہ خدا کی اجازت سے وہ امور ظاہر کرے جو خدا چاہے وجہ استدلال یہ ہی کہ خدا کے کلام کا حصر وحی اور ارسال رسول اور پردہ حائل ہونے پر ہی اور جب حصر کلام انھین احوال مین ثابت ہی اور پیغمبر کا درجہ اور مؤمنین سے بالاتفاق بڑھا ہوا ہی اور محل کلام سی زیادہ محل قرب جناب حدیث نہین ہی تو جب وقت کلام پیغمبر سے رویت کی نفی کی گئی تو اور اوقات مین غیر پیغمبر کیونکر خدا کو دیکھ سکین گے۔

اشاعرہ کا جواب یہ ہی کہ یہ آیہ نفی رویت پر دلالت نہین کرتا بلکہ بلا توسط نفی کلام پر دلالت کرتا ہی۔

ہمارا جواب یہ ہی کہ منزلت رسول (جس سے خدا کلام کرے) عامہ مؤمنین کی اوس منزلت سے جو آخرت مین ہوگی زیادہ ہی اور جب وہ شخص جو منزلت کلام سے سرفراز ہوا جیسا کہ خدا قرآن مجید مین فرماتا ہی وکلم اللّٰہ موسی تکلیما اوسکو رویت میسر نہین ہوئی تو گویا اسکا اشارہ ہے کہ خدا کی رویت آخرت مین نہ ہوگی اگرچہ یہ بیان خطابی ہی مگر بہت سے خطابی کلام سے مثل بیان بر معانی کے یقین حاصل ہوتا ہی۔

تیسری سمعی دلیل نافیان رویت کے وہ آیات قرآن مجید ہین جنسے
یہ ثابت ہی کہ خدا نے طلب دیت پر اظہار غضب فرمایا ہی بلکہ عذاب نازل
کیا ہی اون مین سے اول آیہ قرآن یہ ہی کہ خدا فرماتا ہی وقال الذین
لایرجون لقائنا ولوا نزل علینا الملٰئکۃ او نری ربنا
لقد استکبروا فی انفسھم وعتوا عتوا کبیرا۔
وہ لوگ جو ہماری ملاقات کی امید نہین رکھتے یہ کہتے ہین کہ ہمپر فرشتے
کیون نازل نہین ہوتے اور ہم اپنے پروردگار کو کیون نہین دیکھتے اونھون نے
اپنے نفسون کو بزرگ سمجھا اور بڑی سرکشی کی۔
دوسرا آیہ قرآن یہ ہی کہ خداوند عالم فرماتا ہی واذ قلتم یا موسیٰ
لن نؤمن لک حتی نری اللہ جھرۃ فاخذتکم الصاعقۃ
وانتم تنظرون یعنے جب تمنے کہا کہ اے موسیٰ ہم تو تمھارے ساتھ
ایمان نہ لائینگے جبتک کہ ہم اللہ کو ظاہر بظاہر نہ دیکھ لین پس
تمکو صاعقہ نے لیا حالانکہ تم دیکھ رہے تھے۔
اور تیسرے مقام پر فرماتا ہی۔ یسئلک اھل الکتاب ان تنزل
علیھم کتابًا من السماء فقد سئلوا موسی اکبر من ذلک
فقالوا ارنا اللہ جھرۃ فاخذتھم الصاعقۃ بظلمھم۔
یعنے تمسے اہل کتاب سوال کرتے ہین کہ تم اونپر ایک کتاب آسمان سے اوتارو

اور موسیٰ سے تو لوگون نے اس سے بڑا سوال کیا تھا اور کہا تھا کہ اے
موسیٰ تم ہمین خدا کو ظاہر بظاہر دکھلا دو پس صاعقہ نے اونھین اونکے
ظلم کی جہت سے لیا۔

وجہ استدلال یہ ہی کہ اگر خدا کی رویت جائز ہوتی تو ایسا عتاب طلب
رویت پر خدا کی جانب سے نہ ہوتا اور ظلم کی لفظ سے وہ بیان نہ ہوتا
اور عذاب صاعقہ نازل نہ ہوتا۔ اشاعرہ کی جانب سے یہ جواب دیا
گیا ہی کہ ممکن ہی کہ عناد اور سرکشی سے کفار قوم موسیٰؑ خدا کی رویت کے
طالب تھے اسلیے خدا نے اظہار غضب فرمایا ہی اور عذاب صاعقہ نازل فرمایا
ہمارا جواب الجواب یہ ہی کہ عناد و سرکشی سے طلب رویت کا کوئی قرینہ بجز
اسکے نہین ہی کہ حضرت موسیٰؑ نے کہا ہوگا کہ خدا کی رویت ممتنع ہی مگر قوم
موسیٰؑ نے سرکشی و عناد کی وجہ سے اصرار کیا ہوگا اور اوس سے نافہمان
رویت خدا کا مطلوب حاصل ہی اور اس مقام پر اس احتمال کا کوئی قرینہ
نہین ہی کہ حضرت موسیٰؑ نے کہا ہو کہ خدا کی رویت دنیا مین نہین ہو سکتی
بلکہ بعد ایمان آخرت مین ہوگی کیونکہ یہ بات کسکی سمجھ مین آسکتی ہے کہ
جو شے جسم و جسمانی نہین ہی اوسکو دنیا مین دیکھنے کی عادت خدائی نہین رکھی ہی
بلکہ آخرت مین خدا برخلاف اپنی عادت کے اپنے کو دکھادیگا اسلیے کہ اگر
یہ تسلیم بھی کیا جاوے کہ غیر جسم کی رویت ممکن بھی ہی تو یہ ایسا دقیق

مسئلہ ہی کہ نافیان رویت کی آجتک سمجھ مین نہین آیا ہی جنہین کیسے کیسے
عقلاء واذکیاء ہین اور جب سبب طلب رویت صعوبت فہم مسئلہ رویت
ہوگی تو عناد وسرکشی موجب عتاب ونزول عذاب کا احتمال نہین ہوسکتا
اسلیے کہ اس حالت مین طلب رویت ایک گناہ صغیرہ ہوگا
اور چھوٹی بات پر بحد اظہار عتاب وعذاب حکیم سے جائز
نہین ہی اور دلیل اوسکی دستور عقلاء ہی کہ وہ جہال وسفہاء پر زیادہ
سختی بجز گناہ عظیم کے نہین کرتے میرے نزدیک ان آیات سے
صاف ظاہر ہے کہ طلب رویت گناہ عظیم تھا جسکی وجہ سے بلا مہلت
عذاب صاعقہ نازل ہوا اور وہ گناہ عظیم یہ تھا کہ کفار خدا کی نسبت
نقص ثابت کرتے تھے اور وہ نقص خدا سے طلب رویت تھا
کیونکہ اثبات اسلیے کہ خدا نے نفی رویت کو اپنے مقام مدح مین
ثابت کیا ہے جیسا کہ آگے بیان ہوگا کہ اللہ تعالیٰ اپنے مقام مدح مین
فرماتا ہے لاتدرکہ الابصار وھو یدرک الابصار وھو اللطیف الخبیر
یعنے بصارتین اللہ تعالیٰ کو ادراک نہین کرسکتین اور اللہ تعالیٰ بصارتون کو
ادراک کرتا ہی اور وہ لطیف وخبیر ہی واضح ہو کہ یہ آیات قرآن جنمین عتاب ظاہر ہی اس امر کی
دلیل ہین کہ سوال رویت موسیٰ علیہ السلام کا ذاتی فعل نہ تھا بلکہ قوم کے اصرار سے تھا کیونکہ کفار قوم موسیٰ پر
ان آیات مین اظہار عتاب بھی ہی اور بجلی کا عذاب بھی اونھین پر

نازل ہوا اور حضرت موسیٰؑ محفوظ رہے۔

چوتھی سمعی دلیل رویت خدا کی نفی کرنے والون کی نص قرآن سی یہ آیہ ہی کہ خدا فرماتا ہی لا تدرکہ الابصار وھو یدرک الابصار وھو اللطیف الخبیر اس آیت سے دو وجہون سے استدلال کیا جاتا ہی۔

پہلی وجہ یہ ہی کہ ادراک بصر کے معنی رویت کے ہین اور ابصار جمع بصر ہے اور معرف بالف ولام استغراق ہی پس الف ولام کے آنے سے لفظ ابصار پر فائدہ استغراق کا حاصل ہوا اور استغراق کا عموماً یہی فائدہ ہوتا ہی کہ ایک فرد کا بھی استثنا افراد سے نہین ہوتا تو اسوقت مین معنی اس آیہ کے یہ ہوتے ہین کہ کوئی بصارت اللہ تعالیٰ کو ادراک نہین کرسکتی ہی اب اس حالت مین مومنین کا آخرت مین اللہ تعالیٰ کو حس بصر سے ادراک کرنا ممکن نہین ہی کیونکہ ایسی حالت مین اگر مومنین اللہ تعالیٰ کو آخرت مین دیکھین تو اللہ تعالیٰ کے کلام مین کذب لازم آویگا اور وہ محال ہی۔

دوسری وجہ استدلال یہ ہی کہ جب قرآن مجید مین اللہ تعالیٰ نے اپنی مدح کے مقام پر فرمایا ہی کہ لا تدرکہ الابصار وھو یدرک الابصار وھو اللطیف الخبیر تو یہ امر اس بات کے لیے نص صریح ہی کہ اگر اللہ تعالیٰ حس بصر سے دیکھا جاوے تو اس مدح کا مستحق نہ ہوجسکا

ارادہ اس آیہ مین کیا گیا ہی اور ضد مدح نقص ہی اور نقص خدا کے لیے محال ہی
اس دلیل کا جواب اشاعرہ نے کئی وجہون سے دیا ہی اول وجہ یہ ہی کہ
ادراک اوس رویت کو کہتے ہین جو مرئی کے تمام اطراف کو گھیرے ہوے ہو
کیونکہ ادراک کی حقیقت وصول و نیل مستلزم احاطہ اطراف مرئی ہی اور
قرآن مین بھی جملہ انا لمدرکون وارد ہی جسکے معنے پا لینے کے ہین اور
عرب اپنے استعمال مین کہتے ہین کہ ادرکت الثمرۃ یعنی خرما اپنی حد پر
پہونچ گیا ہی یونہین وہ ادرک الغلام اوسوقت کہتے ہین جب لڑکا
بالغ ہو جاوے پس اصل مین تو ادراک کے معنی یہی تھے جو بیان ہوے
مگر اوسکی نقل اوس رویت کے طرف ہوئی جو اطراف کو محیط ہو کیونکہ یہ معنی
معنی حقیقی سے قریب ہین پس وہ رویت جو احاطہ چشم کے وصف کے
ساتھ ہی وہ خاص ہی اور وہ رویت جسمین وصف احاطہ نہین ہی وہ
عام ہے اور کیا ضرورت کہ اگر نفی خاص کرکے بجا دے
تو رویت بمعنی عام بھی منفی ہو جاوے پس جناب باری اس سبب سے
کہ اوسکا احاطہ ممکن نہین ہی اوس رویت سے مرئی نہ ہوگا جو وصف احاطہ
بصر سے متصف ہی لیکن نفی رویت عام ثابت نہین ہی۔
جواب الجواب یہ ہی کہ جو رویت وصف احاطہ بصر سے متصف نہین ہی وہ
رویت نہین ہی اور یہ امر بدیہی ہی کیونکہ ہر شخص جانتا ہی کہ رویت وہی ہی

جو مرئی کو احاطہ کرے اسلیے لغت مین اور عرف مین بھی ادراک رویت وہی ہی
جسکا حاصل ہونا بدون احاطۂ بصر کے ممکن نہین ہی - پھر ہم کہتے ہین کہ ہمین اسین
شک نہین ہی کہ لغت وعرف مین رویت سے مراد وہی ہی جسکا وجود احاطۂ
بصر پر موقوف ہی تو اگر اس آیہ مین وہ ادراک بصر مراد نہ ہو جو موافق لغت
وعرف ہی تو لازم آتا ہی کہ قرآن کے معنی خلاف لغت وعرف ہون اور یہ بالاتفاق
باطل ہی - دوسری وجہ انکی یہ ہی کہ جب الف ولام استغراق
کا ہے اور اس آیہ مین جملۂ تدرکہ پر کلمۂ لا داخل ہے تو معنی اوسکے
یہ ہوے کہ بعض بینائیان خدا کو دیکھ سکین گی جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ تمام
آنکھین نہین دیکھ سکتین تو اوسکے معنی یہ ہونگے کہ بعض دیکھ سکین گی -
پس یہ مسلم نہین ہی کہ لا تدرکہ الابصار سے مراد سلب عام ہی زیادہ
سے زیادہ یہ امر ہی کہ دو احتمال ہین اول احتمال وہ ہی جو ہمنے بیان کیا
اور دوسرا احتمال وہ ہی جو تم کہتے ہو اول احتمال ہمارے مفید ہی دوسرا
احتمال تمھارے مفید ہی اور جب احتمال امر اول یہی ہی تو استدلال باطل ہی
جواب اوسکا یہ ہی کہ زبان عرب مین بلکہ ہر زبان مین یہ شایع ہی کہ
ایسے مقام پر سلب عام ہی مراد ہوتا ہے جیسا کہ قرآن مجید مین بھی بہت جگہہ
وارد ہی مثلاً لا تقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاریٰ ولا تطع الکافرین
والمنافقین کیونکہ ہر ایسے شخص کو نماز کی ممانعت ہی جو نشہ مین ہو

اور ہر کافر اور منافق کی اطاعت بلا استثناء ممنوع ہی۔
مین کہتا ہون کہ اس آیہ مین وھو اللطیف الخبیر کے الفاظ
بھی ہین جس سے قرینہ فائدہ سلب عام ثابت ہی وجہ یہ ہے کہ
لطافت ایک حد تک مثل ہوا مانع رویت ہی اور اوسکا مقابلہ
کثافت سے ہے جو مطلقًا شرط رویت ہی حتی کہ اگرچہ وہ کثافت
رنگ ہی ہو اور یہ امر معروف بھی ہے کہ شئے لطیف وباریک
نہین دکھائی دیتی۔ جیسا کہ بیان ہوچکا ہے۔
تیسری وجہ اونکی یہ ہے کہ اگر یہ بھی تسلیم کیا جاوے کہ اس آیہ
مین نفی عام مراد ہے مگر یہ ہم نہین تسلیم کرتے کہ تمام زمانون
کے لیے یہ نفی ہے پس ہوسکتا ہے کہ یہ نفی تمام اشخاص
یعنے دیکھنے والون کے لیے دنیا مین ہو آخرت کے لیے نہ ہو۔
جواب۔ جواب اسکا یہ ہے کہ تخصیص بعض اوقات کی کوئی وجہ نہین ہی
اور کوئی صورت رویت جسمانی بدون حصول مواجہہ وانطباع
وغیرہ شرائط رویت معقول نہین ہی اور جو شے معقول نہین ہے
وہ عقل کی نزدیک مقبول نہین ہے اور خلاف ثبوت بدیہی کوئی احتمال مخالف عقلاء کی
نزدیک مسموع نہین ہے جیسا کہ بیان ہوگا کہ یہ بدیہی ہی کہ رویت بدون حصول شرائط رویت کے محال ہے
اور نافیان رویت کی دوسری وجہ استدلال کا جواب۔

اشاعرہ نے یہ دیا ہے کہ تمھاری دلیل اس امر پر کیا ہے کہ خدا کی رویت کی نفی موجب مدح ہے بلکہ ہماری حجت صحت رویت خدا پر یہ ہے کہ اگر خدا کی رویت ممتنع ہوتی تو کوئی لائق مدح امر نہ تھا کیونکہ جو امر ممتنع ہے اوسپر کسی کی مدح نہین کی جاتی اسلیے کہ امر ممتنع کا وجود اختیاری امر نہین ہے مثلاً معدوم کی یہ مدح نہین ہے کہ بوجہ معدوم ہونے کے اوس کا دیکھنا محال ہی بلکہ مدح اوسی حالت مین ہوگی کہ جب خدا کا دیکھنا ممکن ہو مگر اوسکا حجاب کبریائی دیکھنے کا مانع ہو جیسا کہ دنیا مین بادشاہون کے لیے ہوتا ہے۔

جواب الجواب ہمارا یہ ہے کہ یہ امر صحیح نہین ہے کہ ممتنع امر موجب مدح نہین ہے کیونکہ نقص حدوث و امکان سے مثلاً خدا بری ہے اور وہ فعل اختیاری نہین ہے مگر اوسپر خدا کی مدح کی جاتی ہے۔

اسیطرح خدا کی مدح وثنا ر تمام اون صفات کے ثبوت کی وجہ سے کی جاتی ہے جنکا سلب خدا سے ممتنع ہے بلکہ خدا کی مدح وثنا ر تمام صفات نقص سے بری ہونے سے کی جاتی ہے مثلاً خدا کی مدح قدرت سے اسوجہ سے کی جاتی ہی

کہ خدا عاجز نہین ہے حالانکہ قدرت فعل اختیاری نہین ہی۔
خدا نے لا تدرکہ الابصار کے مقابلہ مین جو ہو یدرک الابصار
فرمایا ہے جس سے ظاہر امراد یہی ہے کہ خدا نے
اپنے کو صفت کمال سے متصف کیا ہے اور دوسرون کو اپنے
مقابلہ مین ناقص ثابت کیا ہے جسکا فائدہ مدح ہے یعنے خدا نے
لا تدرکہ الابصار اپنے مقام مدح مین فرمایا ہی
جسکے معنے یہ ہوے کہ خدا جسم و جسمانیت سے پاک ہے جو
خواص ممکنات سے ہے اور واجب الوجود کے لیے خواص
حادث و ممکن سے طہارت حجاب کبریائی ہے اور بادشاہان
دنیا کا عوام کے سامنے نہ آنا عوام جہلا کے نزدیک شاید
لائق مدح ہوتا کہ اون کی عظمت و وقار جہال کی نظرون
مین ہو مگر عقلاء کے نزدیک ہرگز لائق مدح نہین ہی رویت
خدا کی نفی کرنے والون کی عقلی دلیلون کی اصل یہ ہے
کہ اونکا دعویٰ جلے ترین بدیہیات سے ثابت ہے اس اصل
سے اون کی تین دلیلین نقل کی جاتی ہین۔
اول دلیل مقابلہ ہے بیان اوسکا یہ ہے کہ اگر خدا کا دیکھنا جائز
ہو تو لازم آتا ہے کہ خدا دیکھنے والے کے مقابل ہوا اور وہ

محال ہونا بدیہی ہے کیونکہ خدا جسم نہین ہے اور ہر وہ شئے جو جسم نہین ہے۔ اوسکے لیے حکم مقابلہ مستلزم جہت و مکان صحیح نہین ہے۔

اشاعرہ کا جواب یہ ہے کہ ہم کو اس سے انکار ہے کہ رویت کیلیے مقابلہ لازم ہے بلکہ ہم کہتے ہین کہ رویت ادراک کی ایک نوع ہے جس کو اللہ تعالیٰ جب چاہتا ہے پیدا کر دیتا ہے اور جس چیز مین چاہتا ہے پیدا کر دیتا ہے اور تمہارا یہ دعوی کہ مقابلہ کا لازم ہونا بدیہی ہے باطل ہے اسلیے کہ بدیہی مین اختلاف نہین ہوتا ہے حالانکہ اس امر مین عقلاء مین اختلاف موجود ہے کیونکہ ہمارے گروہ مین بڑے بڑے علماء ہین جنکا مذہب یہ ہے کہ آخرت مین بدون مقابلہ کے خدا کی رویت ہوگی جو جہت و مکان سے برتر ہے اور وقوع دلیل امکان ہے اور وہ سمع سے ثابت ہے اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جاے تو ہم کہتے ہین کہ خدا کا دیکھنا بلا کیف ہوگا جسکے معنے یہ ہین کہ خدا کا دیکھنا اون شرائط اور کیفیتون سے خالی ہوگا جو رویت اجسام و اعراض مین لازم ہین۔

اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جاوے کہ بدون مقابلہ رویت محال ہی تو اون چیزون کی رویت بلا مقابلہ محال ہوگی جو حاضر یعنے

مشاہدہ مین ہین مگر ہم کو اس سے انکار ہی کہ غائب یعنی خدا کا دیکھنا بھی بدون مقابلہ محال ہی جیسا کہ ہمنے بیان کیا ہی کہ شرائط رویت پر رویت کا وجود موقوف نہین ہی بلکہ ہمارے نزدیک جائز ہی کہ چین کا اندھا اندلس کے مچھر کو دیکھے پس مقابلہ کی شرط کو جمیع موجودات کی رویت مین ہم نہین تسلیم کرتے اور جب بدون شرط مقابلہ رویت جائز ہی تو ممکن ہی کہ خدا اپنی رویت کو آخرت مین مؤمنین کے لیے پیدا کر دے۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ تمھاری دلیل بمقابلہ جلی ترین بدیہی ہی اور بدیہی کے مقابلہ مین دلیل مسموع نہین ہی اگر بمقابلہ بدیہی دلیل مسموع ہو گی تو عقلی دنیا سے امن وامان ثبوت اوٹھ جاویگا اور ایسی شئے جو جہت و مقابلہ مین نہ ہو اوسکے رویت کو جو تم ادراک کی ایک نوع کہتے ہو اگر اوس سے مراد وہ ہی جو تاثیر یا تاثر حاسہ چشم کی جہت سے ہی تو اوسکے لیے مقابلہ بلکہ تمام شرائط کا وجود واجب ہے اور اگر اوس سے مراد کوئی اور شئے ہے تو وہ نہ لغت سے نہ عرف سے رویت ہی کیونکہ یہ بدیہی ہے جس کو ہر شخص جانتا ہی کہ رویت وہی ہی جو تاثیر یا تاثر حاسۂ چشم سے حاصل ہو اور وہ رویت نہین ہی جو بدون تاثیر یا تاثر حاسۂ چشم نہین ہی اور جب کہ یہ بدیہی ہی کہ رویت کی کوئی اور نوع بجز اسکے نہین ہی جو تاثیر یا تاثر حاسہ چشم سے حاصل ہو تو ضرور ہی کہ وہ کسی قسم کا علم ہو جو نوع ادراک ہی

اور وہ بجز کشف تام کے نہین ہے کیونکہ ہمین اختلاف نہین ہی کہ یقین مثل رویت
آخرت مین حاصل ہوگا اور جب بالبداہت یہ ثابت ہوا کہ رویت وہی ہی
جسکا ذکر ہمنے کیا ہی تو شرط مقابلہ کا انکار بمقابلہ جلی ترین بدیہی ہی اور
وہ اعلی ترین اقسام سفسطہ ہی اور جب حصول شرائط رویت پر وجود رویت
موقوف ہی کیونکہ علت تامہ کے بغیر وجود معلول کا محال ہی اور ادراک
بصری کے لیے جو شرائط کلام اول مین بیان ہوے ہین بدون اونکے
وجود کے علت تامہ کا وجود محال ہی پس یہ حکم صحیح ہوگا کہ ہر وہ شئے جسپر
رویت موقوف ہی اگر موجود نہو تو رویت محال ہوگی اور جب کہ مقابلہ
بالبداہت شرط رویت ہی تو بدون مقابلہ رویت محال ہوگی پس یہ
باطل ہے کہ چین کا اندھا اندلس کے مچھر کو دیکھ سکتا ہے -
اور وہ دلیل تمھاری جس سے ہر موجود شئے کی رویت کو تم ثابت
کرتے ہو علاوہ اسکے کہ وہ مقدوح ومجروح ہے خلاف
بدیہی ہے اور یہ جو تمنے کہا کہ مقابلہ وجہت شرائط رویت کا وجود
رویت کے لیے اگر بدیہی ہوتا تو اختلاف عقلاء مین نہوتا اوسکا
جواب یہ ہی کہ بدیہی مین اختلاف بعض حالات مین ممکن ہی اسلیے کہ یہ اپنی
مقام پر ثابت ہو چکا ہی کہ جب کوئی طرف اطراف مین سی خفی ہوتی ہے
تو اختلاف بدیہی مین ہوجاتا ہی اسی طرح کبھی پہلے سے ایک اعتقاد

ذہن مین راسخ ہوجاتا ہی اور اوسکا مٹنا مشکل ہوتا ہی تب بھی بدیہی مین شبہہ پڑجاتا ہی۔ اِسی وجہ سے اہل سفسطہ باطل خیالات مین بالاتفاق مبتلا ہوگئے ہین اور بدیہیات کے منکر ہین اور اونکو عقلاء مین سے کون خارج کرتا ہی کیونکہ اون مین بڑے بڑے اذکیاء اور حذاق ہین۔

اور تم نے یہ جو کہا کہ حاضر یعنی شاہد مین جو چیزین ہین اونھین کے لیے مقابلہ وجہت وغیرہ شرائط رویت کا تحقق رویت کے لیے لازم ہی غائب یعنے خدا کے لیے ممکن ہی کہ لازم نہ ہو۔

جواب اسکا یہ ہی کہ جس طرح یہ نہین کہا جاسکتا کہ یہ امر جائز ہی کہ حاضر مین جزء کا کل سے بڑا ہونا محال ہے یا ایک شئے کا دو مکانون مین ایک وقت مین ہونا محال ہی مگر غائب مین ممکن ہی کہ یہ محال نہو اوسی طرح یہ نہین کہا جاسکتا کہ شرائط رویت کے عدم تحقق پر رویت غائب کی ممکن ہی کہ محال نہ ہو یا چین کا اندھا اندلس کی چیونٹی کو شب تاریک مین دیکھ سکتا ہی کیونکہ بدیہی ہونے مین ان دونون قسمون کا حکم مساوی ہی اسلیے کہ اہل سفسطہ ثبوت بدیہی کے خلاف جو شبہہ بیان کرتے ہین وہ اون شبہون سے بہت قوی ہین جو اشاعرہ غیر جسم کی صحت رویت مین بیان کرتے ہین اِس حالت مین اشاعرہ کا یہ دعوی کہ ہمارے شبہہ بمقابلۂ ثبوت بدیہی نہین ہین اور اہل سفسطہ کے شبہہ بمقابلہ بدیہی ہین

ترجیح بلامرجح ہے کیونکہ اس امر کو ہر شخص بلاشک وشبہہ اپنے وجدان سے جانتا ہے کہ صحت رویت جسم سے مخصوص ہے اور جب یہ ثبوت بدیہی ہے تو اگر غیر جسم کی رویت صحیح ہو تو لازم آتا ہے کہ غیر جسم خصوصیات جسم سے متصف ہو اور وہ محال ہے۔

اور یہ جو کہا گیا ہے کہ بلاکیف رویت کے ہم قائل ہین اوسکی نسبت مین کہتا ہون کہ بلاکیف رویت کا تصور نہین ہوسکتا اور جس شئے کا تصور نہین ہوسکتا وہ امر معقول نہین ہے اور غیر معقول امر کا اثبات جہالت ہی۔

دوسری دلیل نافیان رویت کی یہ ہے کہ رویت یا آنکھ کی شعاع کا مرئی سے اتصال ہے یا مرئی کی صورت کا دیکھنے والے کی آنکھ کی پتلی مین چھپ جانا ہے اور یہ دونون امر خدا کی رویت کے لیے محال ہین کیونکہ خدا جسم نہین ہے اور یہ امور جسم سے مخصوص ہین اس دلیل کا جواب اشاعرہ کی جانب سے یہ ہے کہ ہم کو اس سے انکار ہے کہ رویت کا انحصار انھین دونون طریقون پر منحصر ہے اور اگر یہ تسلیم بھی کیا جاوے تو ایسی رویت

اون چیزون سے مخصوص ہوگی جو مثل جواہر و اعراض
مشاہدہ مین ہین مگر ممکن ہے کہ خدا کی رویت علاوہ اِن
طریقون کے اور کسی طریقہ سے ہو۔
جواب ہمارا یہ ہے کہ اس جگہ مراد ہماری اس کلام سے یہ
نہین ہے کہ اِنھین دو صورتون مین رویت کا انحصار ہے
بلکہ مراد ہماری یہ ہے کہ رویت جسمانی تاثیر یا تاثر حدقۂ چشم پر
موقوف ہی خواہ وہ تاثیر یا تاثر اتصال شعاع چشم سے
ہو یا انطباع سے ہو یا کسی اور صورت سے ہو پس اگر
تمھاری مراد ایسی رویت سے ہے جسکا وجود تاثیر یا تاثر
حدقۂ چشم پر موقوف ہے تو تمھارا دعوی بہت طریقون
سے باطل ہے جیسا کہ ہمنے اس کتاب مین مکرر بیان کیا ہی
اور اگر تمھاری مراد اوس سے کوئی اور شے ہی تو وہ رویت جسمانی
بمعنی ادراک بذریعۂ حس بصر نہین ہی اور یہی مطلوب ہی۔
تیسری دلیل نافیان رویت خدا کی یہ ہے کہ اگر خدا کی
رویت جائز ہو تو تمام حالتون مین جائز ہوگی
اس لیے کہ رویت کا جواز یا تو اوس کی ذات کی
جہت سے ہوگا یا اوس صفت کی جہت سے ہوگا جو اوسکی

ذات کے لیے لازم ہی اور ان دونون صورتون مین امر جواز رویت
کسی زمانہ مین جناب الٰہی سے جدا نہین ہو سکتا اور جب کسی زمانہ مین
جواز رویت خدا سے جدا نہین ہو سکتا اور شرائط رویت پر رویت کا
وجود واجب ہی جیسا کہ بیان ہو چکا ہی تو لازم ہو گا کہ ہر سلیم الحاسہ
اسوقت دنیا مین اور جنت مین ہر وقت خدا کو دیکھے کیونکہ علت رویت ہر وقت
موجود ہو گی اور مانع مفقود ہو گا اول لازم یعنی خدا کا اسوقت مین یعنی دنیا
مین ہر سلیم الحاسہ کا نہ دیکھنا ظاہر ہے اور جنت مین ہر وقت مومنین کا
خدا کو نہ دیکھنا اجماع سی ثابت ہی اسوجہ سی ثابت ہی کہ اس امر پہ اجماع ہے
کہ اکثر اوقات مومنین لذات مین مستغرق ہونگے اور جب یہ ثابت ہوا
کہ رویت کا وجود شرائط رویت کے وجود پر واجب ہی اور پھر بھی اے
اشاعرہ اگر اس امر کا تم دعویٰ کرو کہ جائز ہی کہ ہم باوجود سلامتی حاسۂ
چشم خدا کو ہر وقت دنیا مین نہ دیکھین تو تمھارے اس دعوے سے یہ
لازم ہو گا کہ ہمارے سامنے بڑے بڑے بلند پہاڑ موجود ہون اور پھر
ہم اونھین نہ دیکھ سکین اور یہ ایک ایسا سفسطہ ہی کہ اگر اوسپر اعتماد کیا
جاوے تو قطعیات اور یقینیات پر وثوق باقی نہین رہتا اور امن و
امان ثبوت یقینی کا عقلی دنیا سی اوٹھا جاتا ہی پس اس دلیل سی یہ ثابت ہی کہ بدیہی ہے
کہ خدا کا دیکھنا ہمیشہ محال ہی۔

جواب اس دلیل کا اشاعرہ نے یہ دیا ہی کہ شرائط رویت پر وجوب رویت کو ہم نہین تسلیم کرتے جیسا کہ بیان ہوچکا ہی کہ چین کا اندھا ہمارے نزدیک اندلس کے باریک ترین اشیاء کو دیکھ سکتا ہے

جواب الجواب یہ ہی کہ یہ شبہہ اشاعرہ کا بمقابلہ بدیہی ہی اور جن قواعد اشاعرہ پر یہ شبہہ مبنی ہی وہ باطل ہین۔ واضح ہو کہ اس مقام پر اوس استدلال کا یاد دلانا مناسب ہی جسکو ہمنے کلام اول مین بیان کیا ہی اور وہ یہ ہی کہ امام فخر الدین رازی نے اس امر کے خلاف کہ وجود شرائط پر رویت واجب ہی دو وجہین ذکر کی ہین پہلی وجہ کی بنیاد قاعدہ متکلمین پر ہی یعنی جسم اجزاء لایتجزی سے مرکب ہی تقریر اوسکی یہ ہی کہ ہمکو بڑا جسم دور سے چھوٹا معلوم ہوتا ہی اور اوسکا سبب یہی ہی کہ اوسکے بعض اجزا دکھائی دیتے ہین اور بعض نہین دکھائی دیتے۔ حالانکہ باعتبار شرائط رویت سب برابر ہین پس اگر بعض اجزاء کسی خاص شرط پر اور ارتفاع مانع سے مخصوص نہ ہوتے تو ایسا نہ ہوتا۔

دوسری وجہ یہ ہی کہ غبار کے ذرہ جب جمع ہوتے ہین تب دکھائی دیتے ہین اور جب پریشان ہوتے ہین تب نہین دکھائی دیتے حالانکہ شرائط مذکورہ دونون حالتون مین حاصل ہین اس سے معلوم ہوا کہ یہ ذرہ حالت تفرق مین کسی شرط کے نہ ہونے اور کسی مانع کے وجود سے مخصوص ہین۔

یہان یہ نہین کہا جاسکتا کہ اسکا سبب یہ ہی کہ شرط کثافت منتفی ہے۔

اور مانع تحقق صغر ہے کیونکہ اسکا جواب یہ ہی کہ ایسی صورت مین ہر ذرّہ
کی رویت دوسرے ذرّہ کے ملنے پر مشروط ہوگی اور اسمین دور لازم آویگا
اُن وجوہ کا جواب یہ دیا گیا ہی کہ وجہ اول مین ہمین اس بات سے انکار ہی
کہ اجزاء جسم کی حالت باعتبار قرب بعد مساوی ہی بلکہ آنکھ سے جو خط
کسی جزو کے محاذی ہوتا ہی بہ نسبت اوس جزو کے جو محاذات مین نہین ہے
قریب ہوتا ہی پس جائز ہی کہ بعید جزو بوجہ بعد کے نہ دکھائی دیتا ہو اور
محاذات مین جو جزو ہے وہ دکھائی دیتا ہے - اور دوسری
وجہ کا جواب یہ ہے کہ دور معیّت ہے اور دور معیّت
محال نہین ہے اشاعرہ کا دوسرا جواب یہ ہی کہ ممکن ہے
کہ خدا کی حقیقت ذاتی دنیا مین مثلاً مانع رویت ہو - جواب ہمارا یہ ہی
کہ جب یہ امر بالبداہت ثابت ہوا کہ شرائط رویت پر وجود رویت
واجب ہی تو اگر خدا کی ماہیت یا ہویت یا کوئی اوسکی خصوصیت
اسوقت دنیا مین یا ہر وقت جنت مین مانع رویت جناب
احدیت ہو تو لازم آتا ہے کہ علت تام موجود ہو اور معلول معدوم
و مفقود ہو اور وہ محال ہے -

خلاصہ بیان یہ ہی کہ نافیان رویت کی تینون دلیلون کے جواب مین
جو اشاعرہ نے جواب بیان کیے ہین اون کی تین اصلین ہین -

اوّل اصل یہ ہی کہ رویت ہر موجود کی جائز ہے خواہ وہ ایسی شئے ہو جسکے لیے جہت و مکان ہو یا نہ ہو۔
دوسری اصل ونکی یہ ہی کہ شرائط رویت پر وجود رویت واجب نہین ہی بلکہ جائز ہی۔ مگر خدا کی عادت یہ جاری ہے کہ شرائط رویت کے حصول پر خدا رویت کو پیدا کر دیتا ہے اور خرق عادت خدا سے جائز ہے اور مثال وسکی معجزۂ وکرامات سے دیتے ہین یعنی جس طرح معجزۂ وکرامات مین عادت کے خلاف کرنے پر خدا کو قدرت ہی اسی طرح جائز ہے کہ جب چاہے اپنی رویت کو برخلاف اپنی عادت کے کسی کے لیے پید اکر دیے۔
تیسری اصل یہ ہے کہ خدا ابتداءً ہر شئے کا خالق ہے پس شرائط کے توسط کی حاجت نہین ہی پس جائز ہے کہ خدا بدون واسطۂ شرائط رویت اپنی رویت کو آخرت مین خلق کر دے اور دنیا مین باوجود شرائط رویت اپنی رویت کو نہ پیدا کرے۔ خلاصہ ہمارے جوابونکا یہ ہے کہ اشاعرہ کی یہ تینون اصلین باطل ہین۔ اول اصل اس لیے باطل ہے کہ وہ دلیل جس سے تم کل موجود کی رویت ثابت کرتے ہو وہ مجروح و مقدوح ہے جیسا کہ تفصیلاً بیان ہو چکا ہے علاوہ اوسکے جلی ترین بدیہی کے خلاف ہی اور بدیہی سے بڑھکر

کوئی ثبوت اور نقض دلیل ممکن نہین۔
دوسرے اصل بھی اسلیے باطل ہے کہ وہ بھی بدیہی کے خلاف ہی کیونکہ اگر شرائط رویت پر رویت واجب نہ ہو تو لازم آتا ہی کہ علت موجود ہو اور معلول موجود نہ ہو اور وہ محال ہی۔ پس یہ ثابت ہی کہ شرائط رویت پر رویت کا وجود واجب ہے اور عدم وجود شرائط رویت پر رویت کا وجود ممتنع ہے پس عادت کا دعوی باطل ہے بلکہ یہ امور محال ہین اور امر محال کا وجود محال ہے۔ پس یہ باطل ہے کہ رویت خدا مثل معجزہ وکرامات کے ہے اسلیے کہ عادت وخرق عادت امور جائز مین ہین مگر محال صلاحیت وجود ہی نہین رکھتا اسلیے کہ یہ جائز نہین ہے کہ مثلاً ایک شئے دو مکانون مین ایک وقت مین موجود ہو اسلیے اشاعرہ نے پہلے امکان کے ثبوت مین کوشش کی ہے جیسا کہ بیان ہو چکا ہی۔
تیسری اصل کا بھی باطل ہونا بدیہی ہی کیونکہ ہر شخص جانتا ہی کہ عرض کا وجود بلا توسط جوہر نہین ہو سکتا اسی طرح بندون کے افعال بدون بندون کے توسط کے نہین پیدا ہوتے ہین بارش بدون توسط بخارات نہین ہوتی اور جب یہ تینون اصلین باطل ہین تو اشاعرہ کے

سب شبہہ بمقابلۂ ہماری دلیلون کے باطل ہین۔
مین کہتا ہون کہ انصاف یہ ہے کہ رویت خدا کا ثبوت عقل سے نہین ہوسکتا اور نقل سے بھی قابل اطمینان ثبوت نہین ہے اور جب عقل سے ثبوت نہوگا اور اجماع ثابت نہین ہے جسکا دعویٰ اشاعرہ نے کیا ہے جیساکہ بیان ہوچکا ہے اور قرآن و احادیث کی تاویل بمعنی کشف تام ممکن ہے تو ضرور ہے کہ نقل کی تاویل مطابق عقل اوسیطرح کیجاوے جس طرح قرآن کے بعض آیات کے ظاہر سے خدا کے لیے مجسمہ جسم ثابت کرتے تھے مگر جب دلیل قطعی سے خدا کی جسمانیت باطل ہوئی تو اونکی تاویل مطابق عقل ممکن تھی اسوجہ سے ہمنے اون آیات کی تاویل مطابق عقل کی کیونکہ عقل اصل ہے اور بدون عقل کے موافق تاویل کے کام نہین چل سکتا اور یہ کوئی نیا امر نہین ہے اکابر صحابہ بلکہ اعلم الناس بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ علی مرتضیٰ اور ائمہ معصومین نے ایسے مقامات پر مطابق عقل تاویلین کی ہین جیساکہ بیان ہوچکا ہے اگر ایسا نہوتا تو مسلمانون کا مذہب عقل کے مطابق نہوتا علاوہ اسکے اجماع علماء شیعہ اور تواتر احادیث علی مرتضیٰ وائمہ معصومین عم انصافاً سمعی دلیل نفی رویت خدا ہے کیونکہ قرن اول مین علماء شیعہ اور راویان روایت شیعہ کی یہ کثرت ہوگئی تھی کہ تمام دور و دراز ممالک اسلام مین پھیل گئی تھی اور قرن اول سے زمانۂ مابعد مین ابتک اسقدر

کثرت علماء شیعہ ہوگئی ہی جو اس امر کی ثبوت کی لیے کافی ہی کہ علی مرتضیٰؑ اور
ائمہ معصومینؑ سی جو احادیث مذہب شیعہ مین متواتر ہین وہ علم و یقین کے لیے کافی ہین
میری رائے مین علماء اشاعرہ اون آیات و احادیث کی تاویل مین احتیاط کرتی ہین جو ثبوت
رویت خدا مین ہین مگر میری نزدیک اسقدر احتیاط اعتدال سی زائد ہی عقل انسانی تو
اس سے زیادہ تجاوز نہین کر سکتی جسکا بیان اس بحث مین بقدر ضرورت مجادلہ
و مقابلہ عقلاء فریقین مناسب اختصار کے ساتھ مین نے کر دیا ہی جس سے ہر طالب صادق
فیصلہ کر سکتا ہی واللہ اعلم بالصواب و فی کل امورنا ملجاء و مآب ۔

بحث عدم اتحاد خدا غیر سے

کسی شئے کی بعض کیفیات کا اس طور سے بدل جانا کہ اول شئے سے کوئی
کیفیت معدوم ہو جائے اور اوسمین ایک دوسری چیز حادث ہو جاوے
مجازاً اتحاد کہا جاتا ہی جس طرح پانی کا ہوا ہو جانا کیونکہ صورت مائیہ
زائل ہو جاتی ہی اور اوسکا مادہ صورت ہوائیہ سے متصف ہو جاتا ہی
یا اس طرح ہو کہ دو چیزین ملکر ایک تیسری صورت پیدا کرین جو صورت
اول کے مغائر ہو جیسا کہا جاتا ہی کہ لکڑی تخت ہو گئی یا دو چیزین جو
در اصل الگ الگ حقیقت رکھتی ہون وہ ایک جا ہو جاوین مگر اون دونون
معنون کی حیثیت سے نہین جو پہلے بیان کیے گئے بلکہ اس طور سے کہ دونون
ذاتین باقی رہین اور ایک ذات دوسری ذات سے متحد ہو جاوے ۔

جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ پہلی قسم غیر خدا کے حق مین ممکن ہی مگر خدا کے بارے مین محال ہی کیونکہ خدا کے لیے متاثر ہونا اور منفعل ہونا محال ہی اور دوسری قسم اتحاد کی نسبت کہا گیا ہی کہ بعض حکماء خدا کی نسبت ایسے اتحاد کے قائل ہو گئے ہین اسلیے کہ کتب مین مذکور ہے کہ وہ کہتے ہین کہ خدا جس چیز کا تعقل کرتا ہی اوسکی ذات اوس شئے معقول سے متحد ہو جاتی ہی اسی طرح کہا گیا ہی کہ نصاریٰ بھی اسکے قائل ہین کہ خدا کی ذات کا اپنے غیر سے متحد ہونا جائز ہی اسلیے کہ اونکا مقولہ ہے کہ اقانیم ثلثہ متحد ہین یعنے اقنوم پدر اور اقنوم پسر اور روح القدس یہ سب باہم متحد ہین اور مسیحؑ کی ناسوتیت لاہوتیت سے متحد ہی اور اہلِ تصوف کی نسبت کہا گیا ہی کہ اونکی ایک جماعت کا قول ہی کہ جب عارف نہایت درجہ تک پہونچتا ہی تو اوسکی ماہیت منتفی ہو جاتی ہی اور صرف خدا ہی خدا رہجاتا ہی اور یہ مرتبہ اونکے نزدیک توحید بمعنی فنا فی اللہ سے موسوم ہوتا ہی اَن لوگون کے ظاہر اقوال سے جو معنی پیدا ہوتے ہین وہ ظاہر البطلان ہین کیونکہ دلیل عقل اسکے خلاف ہی بلکہ اوسکا تصور ہی نہین ہوسکتا جیساکہ بیان ہوتا ہی اسلیے اون لوگون سے یہ کہنا مناسب ہے کہ اگر تمنے وہ معنے نہین مراد لیے ہین جو ہمنے بیان کیے ہین تو ضرور ہی کہ وہ معنی ہمین بتاؤ تاکہ ہم اوس مین نظر کرین اور اوسپر عقل سے حکم نفی و اثبات کرین اور اگر وہی معنے تمنے مراد لیے ہین جو ہمنے بیان کیے ہین تو وہ دو وجون سے محال ہین۔

اول وجہ یہ ہی کہ خود بداہت اس بات کا حکم کرتی ہی کہ اس معنی سے کسی شئے کا کسی شئے سے اتحاد جائز نہین ہے کہ وہ شئے ایک ذات واحد ہو اور اوسکی غیر دوسری شئے ہے اسلیے کہ یہ نہین کہہ سکتے کہ وہ چیز دو بھی ہی اور ایک بھی ہی۔

دوسری وجہ یہ ہی کہ وہ دو چیزین جو آپس مین متحد ہین اگر وہ بعد اتحاد موجود رہین تو وہ دو ہین ایک نہین اور اگر وہ دونون معدوم ہو گئین اور ایک تیسری چیز پیدا ہو گئی پس یہ اتحاد نہین بلکہ ایک چیز کا معدوم ہونا اور دوسری چیز کا موجود ہونا ہی اور اگر ایک معدوم ہو گیا اور دوسرا باقی رہگیا تو اون مین اتحاد نہین ہی کیونکہ معدوم موجود سے متحد نہین ہو سکتا اور جب یہ ظاہر ہوا کہ خود نفس اتحاد محال ہی تو اوسکا اثبات جناب باریتعالی کے لیے بھی محال ہوگا۔

واضح ہو کہ ہر مذہب مین اہل تصوف موجود ہین حکماء مین وہ حکماء اشراقیین سے موسوم ہین اور اہل اسلام مین وہ اہل تصوف کہلاتے ہین ہر گروہ مین بڑے بڑے نامی صاحبان نظر گذرے ہین اہل اسلام مین مثل شہاب الدین سہروردی اور محی الدین ابن عربی ملا صدرا حکمت بحثیہ مین بھی علماء مین نامور ہین اون صاحبان کی جانب ایسا گمان نہین ہو سکتا کہ وہ ایسے اتحاد کے قائل ہون جسکا محال ہونا

بدیہی ہی یا اون اہل تصوف کے مداح ہون جو ایسے محالات کی ثبوت پر جسارت کرتے ہین اس حالت مین وہ لوگ ایسے اتحاد بلکہ اوس معنی سے وحدت وجود کے قائل نہین ہین جو مشہور ہی یعنی خدا مثل مادہ کے ہے اور مثال اوسکی یہ دیتے ہین کہ تخم عین درخت ہی اسی طرح خدا عین عالم ہے خیر و شر اعلیٰ و ادنیٰ ایک ہی شئے ہی جس طرح لکڑی تخت و کرسی لوہا تلوار بندوق چھری وغیرہ وغیرہ کا ایک ہی مادہ ہی اور صورتین اور صفات جو صورتون کی لازم ہین اون سے باہم اون مین مغایرت ہوتی ہی اسلیے کہ یہ تو نہایت قبیح امر ہے مادیین اور اُن بھلے نام موحدین مین صرف اتنا فرق رہجاتا ہی کہ مادیین مادہ کو بے شعور و خسیس جانتے ہین یہ لوگ اوسکو صاحب علم و ادراک و شریف جانتے ہین میری رائے مین محققین اہلِ تصوف کی کوئی اور مراد ہوگی ۔ وہ ضرور خالق و مخلوق کو جدا جانتے ہونگے ۔

بحث بقاء بالذات خدا

جتنے عقلاء ہین اون سب نے اس بات پر اتفاق کیا ہی کہ خداوند عالم باقی ہی مگر اسی بقاء کی کیفیت مین اختلاف واقع ہوا ہی ۔

ابوالحسن اشعری کا مذہب یہ ہی کہ خداوند عالم اوس بقاء کے ساتھ باقی ہی جو اوسکی ذات سے قائم اور اوسکی ذات پر زائد ہی اور اکثر

محققین مثل امام فخرالدین رازی اور جمہور معتزلہ اور سب علما امامیہ اثنا عشریہ
اس مذہب کے مخالف ہین اور ان سب نے اس بات کا حکم کر دیا ہی کہ خدا
باقی لذاتہ ہی اور کسی ایسی چیز کے سبب سے وہ باقی نہین ہی جو اوس کی
ذات پر زائد ہی اونکی مذہب کے ثبوت مین تین دلیلین بیان کی گئی ہین
دلیل اول یہ ہی کہ اگر خدا ایسی بقار سے قائم ہوتا جو اوسکی ذات پر زائد ہی
تو لازم آتا کہ باری تعالیٰ ممکن ہو اور لازم باطل ہی پس ملزوم (یعنی بقا کا
ذات پر زائد ہونا) یہ بھی باطل ہی بیان ملازمت یہ ہی کہ بقار جو ذات پر
زائد فرض کی گئی ہی وہ مغائر ذات ہی اور یہ ظاہر ہے کہ ایسی حالت مین
ضرور ہے کہ ذات اپنے وجود مین اپنے غیر یعنے بقار زائد کی محتاج ہو
پس جو ممکن فرض ہوا ہے وہ واجب ہوگا اور وہ خلاف مفروض محال ہے
دوسری دلیل یہ ہی کہ اگر خداوند عالم ایسی بقار سے باقی ہوگا جو اوسکی
ذات پر زائد ہو تو تسلسل لازم آویگا اور چونکہ لازم باطل ہی اسلیے
ملزوم بھی باطل ہے۔ بیان لزوم یہ ہی کہ یہ بقاے زائد محال ہی کہ باقی نہو
اور اگر ایسا نہو تو لازم آویگا کہ ذات بھی باقی نہ رہی اور یہ خلاف مفروض ہی
اور جب کہ یہ بقا زائد علی الذات باقی ہوگی جو اوسکے لیے بھی بقا ہوگی
اور اوس بقا کی بقا بھی باقی ہوگی پس اوسکے لیے بقا ہوگی اسی طرح
کلام بے نہایت ہوگا اور تسلسل لازم آویگا۔

تیسری دلیل یہ ہی کہ اگر بقار ذات پہ زائد ہو گی تو چند خرابیاں لازم آوینگی یا
تو ذات کا عدم بقا لازم آویگا یا دور لازم آویگا یا تسلسل لازم آویگا یا صفت ذات
ہو جائیگی یا ذات صفت ہو جائیگی اور جتنی چیزین لازم آتی ہین وہ سب باطل ہین لہذا ملزوم بھی
باطل ہی۔ بیان ملازمت یہ ہی کہ بقا یا باقی ہو گی یا نہ باقی ہو گی۔ اگر باقی
نہ ہو گی تو لازم آویگا کہ ذات باقی نہ رہے اور یہی لازم اول ہی اور ذات کا
باقی نہ رہنا اسی وجہ سے لازم آتا ہی کہ وہ چیز جسکے سبب سے ذات باقی تھی
جب وہی چیز باقی نہ رہی تو ذات جو اوسکی وجہ سے باقی تھی وہ کیونکر باقی
رہ سکتی ہے اور اگر امر اول ہی یعنے بقا باقی ہو تو یہ بقا کسی بقا کی جہت سے
ہو گی یا وہ خود لذاتہ باقی ہو گی پس اگر اور کسی بقا کی جہت سے یہ باقی ہو گی
تو یہ بقا کسی اور بقا کی جہت سے باقی ہو گی یا بقائے اول کی جہت سے باقی ہو گی
بنا بر اول کے تسلسل لازم آویگا کیونکہ ہم ہر بقار مین اسی کلام کو نقل کرتے
چلے جاوینگے اور بنا بر شق ثانی کے دور لازم آویگا کیونکہ بقائے اول محتاج ہی
بقائے ثانی کی پس اگر بقائے ثانی اپنی بقا مین محتاج بقار اول ہو تو دور
لازم آویگا اور اگر بقا باقی لذاتہ ہو تو لازم آویگا کہ بقا ذات ہو جاوے
کیونکہ اوسکی ذات اوس کے وجود کے مستمر رکھنے کے لیے کافی ہی
اور ذات استمرار وجود کے لیے کافی نہین تو ذات وصفیت کے ساتھ اولیٰ ہو گی
اور وصف (یعنے بقا) ذاتیت کے ساتھ اولی ہو گا اور یہ انقلاب حقیقت ہی

کہ ذات صفت ہوجاوے یا صفت ذات ہوجاوے اور جب ان سبکا بطلان ظاہر ہی تو بقا کا خدا کی ذات پر زائد ہونا باطل ہی۔

بحث اسکی کہ خدا کی حقیقت بشر کو نامعلوم ہے

فلاسفہ اور جمیع محققین کے نزدیک خدا کی حقیقت کسی بشر کو معلوم نہین ہے اور اوسکی دو وجہین ہین اول وجہ یہ ہی کہ اگر اوسکی حقیقت معلوم ہوتی تو اوسکا علم یا بدیہی ہوتا یا نظری ہوتا اور دونون کی نفی ثابت ہے اول کی نفی تو ظاہر ہے کیونکہ اگر وہ بدیہی ہوتا تو اوسمین اختلاف کیون ہوتا اور نظری ہونا اسلیے باطل ہے کہ اوسکے لیے کوئی معرف ضرور ہے اور باب تصورات مین معرف یا حد ہے یا رسم ہے جیساکہ منطق مین بیان کیا گیا ہے اور حد جنس و فصل سے مرکب ہوتی ہی اور یہ امر سابقا بیان ہوچکا ہی کہ خدا کے لیے جنس و فصل نہین ہی پس اوسکے لیے حد نہین ہی اور رسم اس بات کا نام ہی کہ تعریف اون چیزون سے کی جائے جو شئی کی ذات سے خارج ہون اور ظاہر ہی کہ تعریف اون چیزون سے کرنا جو شئے سے خارج ہون اوسکی حقیقت پر اطلاع نہین دے سکتا پس خدا کی حقیقت بشر کو نہ حد سے معلوم ہوسکتی ہی نہ رسم سے اور کسب انھین دو طریقون سے ہوسکتا ہے مگر جب یہ دونون طریقہ علم حقیقت کو کافی نہ ہوے تو کسب بھی نہوگا

دوسری وجہ یہ ہی کہ دعاے معصوم مین وارد ہی کہ یا من لا یعلم
ما ہو الا ہو یعنی اے وہ جسکو کوئی نہین جانتا کہ وہ کیا ہی مگر وہی جانتا ہے
اور اسی سبب سے جناب موسیٰؑ سے کلمہ ما سے فرعون نے سوال کیا جو
کسی چیز کی حقیقت دریافت کرنے مین استعمال کیا جاتا ہی تو جناب
موسیٰؑ نے بجای بیان حقیقت خواص باریتعالیٰ اور اوسکی صفات سے
جواب دیا اور اس جواب پر اونکی نسبت جنون سے دی گئی پس اونھون نے
اوسوقت جو ظاہر ترین صفات تھے اونکا ذکر فرمایا و قال ان کنتم
تعقلون یعنی اونھون نے بعد ذکر صفات فرمایا کہ اگر تم سمجھ سکتے ہو
تو یہی ہے جیسا کہ مین نے بیان کیا اسمین اس امر پر تنبیہ ہی کہ خدا کی
حقیقت پر اطلاع محال ہی۔

اور جمہور متکلمین معتزلہ اور اشاعرہ نے اس امر کو اختیار کیا ہی کہ خدا کی
حقیقت بشر کو معلوم ہوسکتی ہی اور وہ اپنے مطلوب پر یہ حجت لاتے ہین کہ ہم
جناب باری پر سلبی احکام بھی کرتے ہین اور ایجابی احکام بھی کرتے ہین
اور جس چیز پر حکم کرتے ہین اوس پر حکم کرنا بغیر اسکے ممکن نہین کہ اوسکا
تصور اولاً کیا جاوے۔

دوسری حجت اونکی یہ ہی کہ وجود باری عین ماہیت باری ہی اور وجود
اوسکا معلوم ہی اور جب خدا کا وجود عین ماہیت ہی جیسا کہ محققین کا مذہب ہے

تو ضرور ہے کہ خدا کی حقیقت معلوم ہو۔ حجت اول کا یہ جواب دیا گیا ہی کہ کسی چیز پر حکم کرنا اس امر کا مستلزم نہین ہی کہ اوسکا تصور بحسب حقیقت کیا جاوے بلکہ اوسکا تصور اگرچہ کسی وجہ سے بھی ہو حکم کرنے کے لیے کافی ہوگا پس جب کوئی وجہ ہمکو معلوم ہی مثلاً یہی وجہ کہ وہ مؤثر ہی ہمکو معلوم ہی تو یہی وجہ تصور کے لیے کافی ہے۔

اور دوسری حجت کا یہ جواب دیا گیا ہی کہ قبل مین یہ امر بیان ہو چکا ہے کہ باری تعالیٰ کے دو وجود ہین اور جو وجود اون وجودون مین سے معلوم ہے وہ وجود خاص نہین ہی جو باری تعالیٰ کا عین ذات ہی بلکہ وہ وجود جو معلوم ہی خدا کو اور خدا کے غیر کو شامل ہی۔

پھر یہ کہا گیا ہی کہ ہمکو جو معلوم و متصور ہی وہ صفات خدا ہین اور وہ صفات یا تو صفات حقیقیہ ہین مثل وجوب وجود کے اور مثل اس کے کہ وہ قادر ہی اور عالم ہی اور حی ہی اور مثل اوسکے جو صفات ہین یا وہ صفات اضافیہ ہین جیسے اوسکا خالق ہونا اور رازق ہونا اور اول ہونا اور آخر ہونا اور مثل اسکے یا وہ صفات سلبیہ ہین مثل اس بات کے کہ وہ جسم نہین ہی اور عرض نہین ہی اور کسی جہت مین نہین ہی یا مثل اسکے جو امور ہین۔ علاوہ اون صفات کے اور ہم کو کوئی چیز معقول نہین ہی اور اسمین کوئی شک نہین ہی کہ یہ وہ امور ہین جو اوسکی ذات کے لیے عارض ہین مگر نفس ذات غیر

معلوم ہی اور مراد اس امر سے کہ وہ ذات کو عارض ہین یہ ہی کہ وہ ذہن
مین عارض ہین نہ خارج مین کیونکہ یہ بات سابق مین بیان ہو چکی ہے کہ
اوسکا اتصاف خارج مین اوسکا عین اور نفس ذات ہی اور یہ بھی بیان
ہو چکا ہی کہ زیادتی صفات خارج مین ذات پر باطل ہی۔
واضح ہو کہ اس دلیل مین بعض علماء نے نظر کی ہی وہ کہتے ہین کہ سوائے
صفات کے اور کسی چیز کا تعقل نہ کرنا یہ اس بات کی دلیل نہین ہو سکتی
کہ ہمارے غیر کو بھی ذات خدا کا تعقل نہین ہو سکتا پس مدعائے کلی
(یعنے یہ امر کہ خدا کی حقیقت کسی بشر کو معلوم نہین ہی) نہ ثابت ہوگا اور
اس بناء پر یہ بھی نہ صحیح ہوگا کہ بعض نفوس یا بعض مجردات کی لئے ایسی ذات
نہین ہی جس سے وہ اوسکی حقیقت کا ادراک کر سکین یا الہام سی جانین
یا کسی اور صفت کے ذریعہ سے یا اسکے سوا اور کسی جہت سے اوسکی حقیقت کا
علم حاصل کرین۔

نصیحت و تنبیہ

واجب الوجود سے ممکن الوجود کو کیا نسبت صانع کے مقابلہ مین مصنوع
کی کیا حقیقت اس حالت مین عقل انسانی کی طاقت سے باہر ہی کہ وہ خدا کے
تمام صفات مناسب و لائق الوہیت و شان کبریائی کو دریافت کر سکے
اگر خدا کی کمال مہربانی بندون پر نہ ہوتی اور وہ پیغمبرون کے ذریعہ سے

اپنے بندون کو اون صفات و اوصاف سے آگاہ نہ فرماتا جنسے اوسکی ذات عالی متصف ہی اور جنسے اوسکی ذات متصف نہین ہی تو کوئی عاقل اس امر پر جسارت نہین کرسکتا تھا کہ خدا کو بعض صفات سے متصف اور بعض سے منزہ ثابت کر کے خطرہ مین اپنے نفس کو ڈالتا کیونکہ عاقل کا یہ کام نہین ہے کہ کسی خطرۂ عظیم مین بلا قطعی دلیل کے محض اپنی عقل پر بھروسا کر کے اپنے نفس کو مبتلا کرے پس ضرور ہی کہ نقل پر پورا اعتماد کیا جاوے اور اوسکی تاویل وسی حالت مین کیجاوے جب قطعی دلیل اوسکے مخالف پائی جاوے اور اون لوگونکی طریقہ کی تقلید نہ کیجاوے جو اپنی عقل کو بلا دلیل یقینی و برہان قطعی کے نقل پر ترجیح دیکر اپنے نفس کو معرض خوف و خطر مین ڈالتے ہین جسکی عقل ہرگز اجازت نہین دیتی اسلئے کہ ممکن ہے کہ انسان اپنی عقل سے کسی ایسی صفت سے خدا کو متصف کرے جو لائق شان الوہیت نہ ہو بلکہ موجب منقصت ہو یا کوئی صفت ایسی سلب کرے جو فی الحقیقت ثابت و لائق شان جناب علۃ العلل ہو بلکہ تمام امور متعلق دین مین یہی رعایت کی جاوے اسلیے کہ عقل نظری کے نزدیک یہی طریقہ اعتدال بھی ہی اور عقل عملی اخلاقی کے موافق بھی یہی طریقہ درجۂ متوسط مابین افراط و تفریط ہی جو اہل عقل و تمیز کے نزدیک مستحسن و خطر تسلیم کیا گیا ہی۔ غرض اس بیان سے یہ ہی کہ بہت غور سے ہمارے معاصرین کی اون عبارتون مین نظر کرنا چاہیے جو قرآن و احادیث کی تاویل مین۔ بوجہ اوس فلسفہ کے اونھون نے کی ہین جسمین بہت سا حصہ محض ظنی تخمینی ہی

اور ایسے فلسفہ کی موافقت کے لیے جسکی بوہی کو اونھون نے بلا دلیل یقینی کمزوری کی وجہ سے مان لیا ہی قرآن واحادیث کی تاویلین ایسی بناوٹون اور تکلفات سے کرتے ہین جس سے کوئی عاقل کبھی راضی نہین ہوسکتا اور عام نظرون مین مذہب کی کمزوری اوس سے پائی جاتی ہی متکلمین کا طریقہ یہی ہے کہ جب تک کوئی قطعی دلیل معارض نہو اوسوقت تک وہ کتاب خدا اور کلام معصوم کی تاویل خلاف ظاہر و معنی متبادر نہین کرتے اونکے طریقہ پر عقل کو مجال اعتراض نہین ہی اسی طریقہ کو اختیار کرنے کے سفارش کرتا ہون جسکو ہر عاقل قبول کریگا وما علینا الا البلاغ۔

بیان اسمائی جناب الٰہی

مجھے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح بنام خدا اس کتاب کی ابتدا کی گئی اوسی طرح اس کلام ثانی کا خاتمہ بھی اسماء جناب الٰہی پر ہو اور اس سبب سے بھی کہ حدیث فریقین مین وارد ہے کہ خدا کے لیے ننانوے نام ہین جو اونکا احصا کرے وہ داخل جنت ہوگا مین خدا کے ننانوے نام کا احصا مختلف احادیث سے کرتا ہون حضرت علی ابن ابی طالب علیہ السلام سے مروی ہی ننانوے نام خدا کے یہ ہین

۱ اللہ - ۲ الالہ - ۳ الواحد - ۴ الاحد - ۵ الصمد - ۶ الاول - ۷ الاخر

۸ السمیع - ۹ البصیر - ۱۰ القدیر - ۱۱ القاھر - ۱۲ العلی

۱۳ الاعلی - ۱۴ الباقی - ۱۵ البدیع - ۱۶ الباری - ۱۷ الاکرم - ۱۸ الظاہر -
۱۹ الباطن - ۲۰ الحی - ۲۱ الحکیم - ۲۲ العلیم - ۲۳ الحلیم - ۲۴ الحفیظ - ۲۵ الحق -
۲۶ الحسیب - ۲۷ الحمید - ۲۸ الخفی - ۲۹ الرب - ۳۰ الرحمن - ۳۱ الرحیم -
۳۲ الضار - ۳۳ الرازق - ۳۴ الرقیب - ۳۵ الرؤف - ۳۶ الرائی -
۳۷ السلام - ۳۸ المؤمن - ۳۹ المہیمن - ۴۰ العزیز - ۴۱ الجبار - ۴۲ المتکبر
۴۳ السید - ۴۴ السبوح - ۴۵ الشہید - ۴۶ الصادق - ۴۷ الصانع
۴۸ الطاہر - ۴۹ العدل - ۵۰ العفو - ۵۱ الغفور - ۵۲ الغنی - ۵۳ الغیاث -
۵۴ الفاطر - ۵۵ الفرد - ۵۶ الفتاح - ۵۷ الفالق - ۵۸ القدیم - ۵۹ الملک
۶۰ القدوس - ۶۱ القریب - ۶۲ القیوم - ۶۳ القابض - ۶۴ الباسط -
۶۵ قاضی الحاجات - ۶۶ المجید - ۶۷ المولی - ۶۸ المنان - ۶۹ المحیط
۷۰ المبین - ۷۱ المقیت - ۷۲ المصور - ۷۳ الکریم - ۷۴ الکبیر
۷۵ الکافی - ۷۶ کاشف الضر - ۷۷ الوتر - ۷۸ النور - ۷۹ الوہاب -
۸۰ الناظر - ۸۱ الواسع - ۸۲ الودود - ۸۳ الہادی - ۸۴ الوفی
۸۵ الوکیل - ۸۶ الوارث - ۸۷ البر - ۸۸ الباعث - ۸۹ التواب
۹۰ الجلیل - ۹۱ الجواد - ۹۲ الخبیر - ۹۳ الخالق - ۹۴ خیر الناظرین
۹۵ الدیان - ۹۶ الشکور - ۹۷ العظیم - ۹۸ اللطیف - ۹۹ الشافی

موافق روایت امام رضا علیہ السلام نودونہ نام خدا کے یہ ہیں

١ الله - ٢ الواحد - ٣ الاحد - ٤ الصمد - ٥ الاول - ٦ الآخر -
٧ السميع - ٨ البصير - ٩ القادر - ١٠ القاهر - ١١ العلى - ١٢ الاعلى
١٣ الباقى - ١٤ البديع - ١٥ البارى - ١٦ الاكرم - ١٧ الظاهر - ١٨ الباطن
١٩ الحى - ٢٠ الحكيم - ٢١ العليم - ٢٢ الحليم - ٢٣ الحفيظ - ٢٤ الحق - ٢٥ الحسيب
٢٦ الحميد - ٢٧ الحفى - ٢٨ الرب - ٢٩ الرحمن - ٣٠ الرحيم - ٣١ الذارئ
٣٢ الرازق - ٣٣ الرقيب - ٣٤ الرؤف - ٣٥ الرائى - ٣٦ السلام
٣٧ المؤمن - ٣٨ المهيمن - ٣٩ العزيز - ٤٠ الجبار - ٤١ المتكبر
٤٢ السيد - ٤٣ السبوح - ٤٤ الشهيد - ٤٥ الصادق - ٤٦ الصانع
٤٧ الطاهر - ٤٨ العدل - ٤٩ العفو - ٥٠ الغفور - ٥١ الغنى - ٥٢ الغياث
٥٣ الفاطر - ٥٤ الفرد - ٥٥ الفتاح - ٥٦ الفالق - ٥٧ القديم - ٥٨ الملك
٥٩ القدوس - ٦٠ القوى - ٦١ القريب - ٦٢ القيوم - ٦٣ القابض - ٦٤ الباسط
٦٥ القاضى - ٦٦ المجيد - ٦٧ الولى - ٦٨ المنان - ٦٩ المحيط - ٧٠ المبين
٧١ المقيت - ٧٢ المصور - ٧٣ الكريم - ٧٤ الكبير - ٧٥ الكافى - ٧٦ كاشف الضر
٧٧ الوتر - ٧٨ الوهاب - ٧٩ الناصر - ٨٠ الواسع - ٨١ الودود
٨٢ الهادى - ٨٣ الوفى - ٨٤ الوكيل - ٨٥ الوارث - ٨٦ البر - ٨٧ الباعث
٨٨ التواب - ٨٩ الجليل - ٩٠ الجواد - ٩١ الخبير - ٩٢ الخالق - ٩٣ خير الناصرين -
٩٤ الديان - ٩٥ الشكور - ٩٦ العظيم - ٩٧ اللطيف - ٩٨ النور - ٩٩ الناظر

تیسری روایت سے نود و نہ نام خدا کے یہ ہیں۔

الله - الرحمن - الرحیم الملک - القدوس - السلام -
المؤمن - المہیمن - العزیز - الجبار - المتکبر - الباری
الرقیب - المجیب - الحکیم - المجید - الباعث - الحمید
المبدئ - الخالق - المصور - الغفار - الوہاب - الرازق -
الخافض - الرافع - المعز - المذل - السمیع - البصیر - الحلیم
العظیم - الکبیر - الحفیظ - الجلیل - المعید - المحی - الممیت
الماجد - التواب - المنتقم - شدید العقاب - العفو
الرؤف - الولی - الغنی - المغنی - الفتاح - القابض
الباسط - الحکم - العدل - اللطیف - الخبیر - الغفور -
الشکور - المقیت - الحسیب - الواسع - الودود
الشہید - الحق - الوکیل - القوی - المتین - الولی
المحصی - الواحد - الاحد - الصمد - القادر -
المقتدر - المقدم - المؤخر - الاول - الآخر -
الظاہر - الباطن - البر - ذوالجلال والاکرام
المقسط - الجامع - المانع - الضار - النافع - النور -
البدیع - الوارث - الرشید - الصبور - الہادی

۹۲ الباقی - ۹۳ العلی - ۹۴ الغفار - ۹۵ القہار - ۹۶ الرزاق

۹۷ الحفیظ - ۹۸ البادی - ۹۹ الموسع -

چوتھی روایت سے نو دو ونہ نام خدا کے یہ ہین

۱ اللہ - ۲ الرحمن - ۳ الرحیم - ۴ الملک - ۵ القدوس -

۶ السلام - ۷ المؤمن - ۸ المہیمن - ۹ العزیز الجبار -

۱۰ المتکبر - ۱۱ الخالق - ۱۲ البارئ - ۱۳ المصور - ۱۴ الغفار -

۱۵ القہار - ۱۶ الوہاب - ۱۷ الرزاق ۱۸ الفتاح - ۱۹ العلیم

۲۰ القابض - ۲۱ الباسط - ۲۲ الخافض - ۲۳ الرافع - ۲۴ المعز -

۲۵ المذل - ۲۶ السمیع - ۲۷ البصیر - ۲۸ الحکم - ۲۹ العدل

۳۰ اللطیف - ۳۱ الخبیر - ۳۲ الحلیم - ۳۳ العظیم - ۳۴ الغفور

۳۵ الشکور - ۳۶ العلی - ۳۷ الکبیر - ۳۸ الحفیظ - ۳۹ المقیت -

۴۰ الحسیب - ۴۱ الجلیل - ۴۲ الکریم - ۴۳ الرقیب - ۴۴ المجیب

۴۵ الواسع - ۴۶ الحکیم - ۴۷ الودود - ۴۸ المجید - ۴۹ الماجد

۵۰ الباعث - ۵۱ الشہید - ۵۲ الحق - ۵۳ الوکیل - ۵۴ القوی

۵۵ المتین - ۵۶ الولی - ۵۷ الحمید - ۵۸ المحصی - ۵۹ المبدی

۶۰ المعید - ۶۱ المحی - ۶۲ الممیت - ۶۳ الحی - ۶۴ القیوم -

۶۵ الواحد - ۶۶ الاحد - ۶۷ الصمد - ۶۸ القادر - ۶۹ القاہر -

المقتدر (۷۰) - المقدم (۷۱) - المؤخر (۷۲) - الاول (۷۳) - الآخر (۷۴) -
الظاہر (۷۵) - الباطن (۷۶) - الوالی (۷۷) - المتعالی (۷۸) - البر (۷۹)
التواب (۸۰) - المنتقم (۸۱) - العفو (۸۲) - الرؤف (۸۳) - مالک الملک (۸۴)
ذوالجلال والاکرام (۸۵) - المقسط (۸۶) - الجامع (۸۷) - الغنی (۸۸) - النار (۸۹) -
النافع (۹۰) - النور (۹۱) - الہادی (۹۲) - البدیع (۹۳) - الباقی (۹۴)
الوارث (۹۵) - الرشید (۹۶) - المصور (۹۷) - المانع (۹۸) - العزیز (۹۹) -

(تم الکلام الثانی بعون الواہب المعانی)

نامی پریس لکھنؤ - اپریل ۱۹۰۵ء